ПАМФІЛ ЮРКЕВИЧ

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ ПРАВА



ФІЛОСОФІЯ ПРАВА

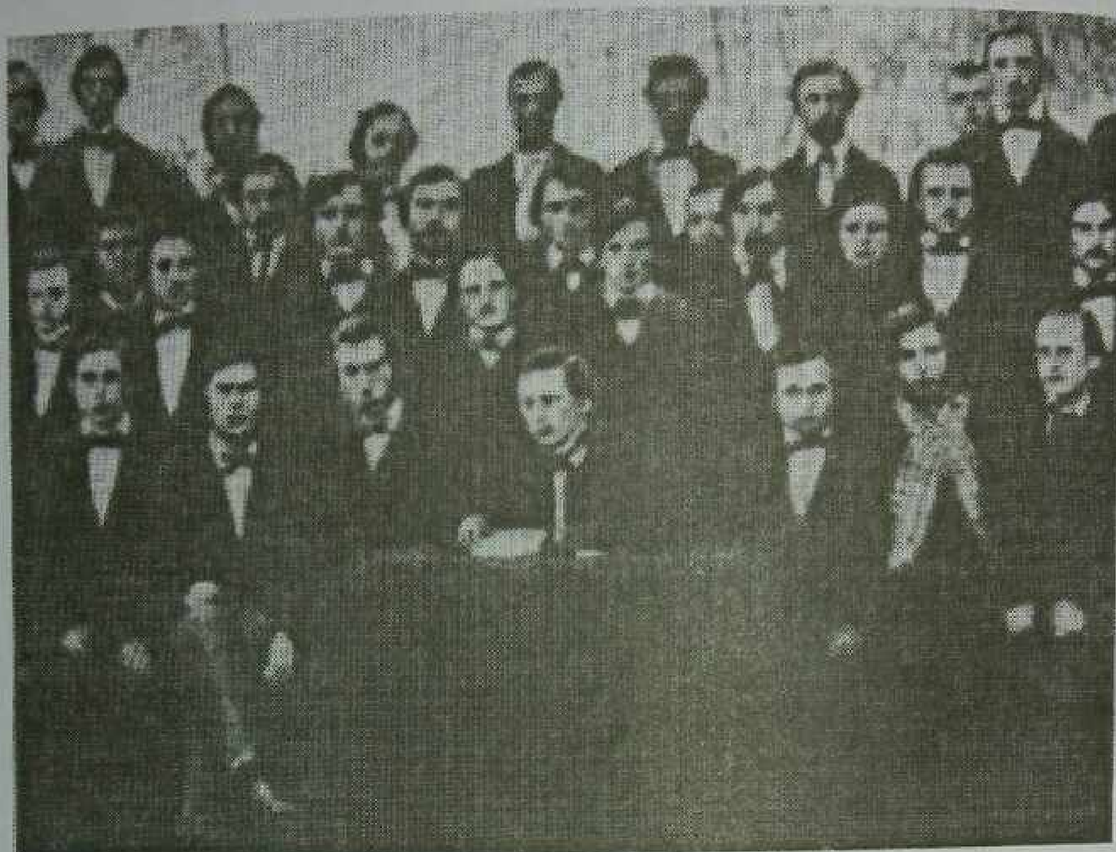


ФІЛОСОФСЬКИЙ ЩОДЕННИК

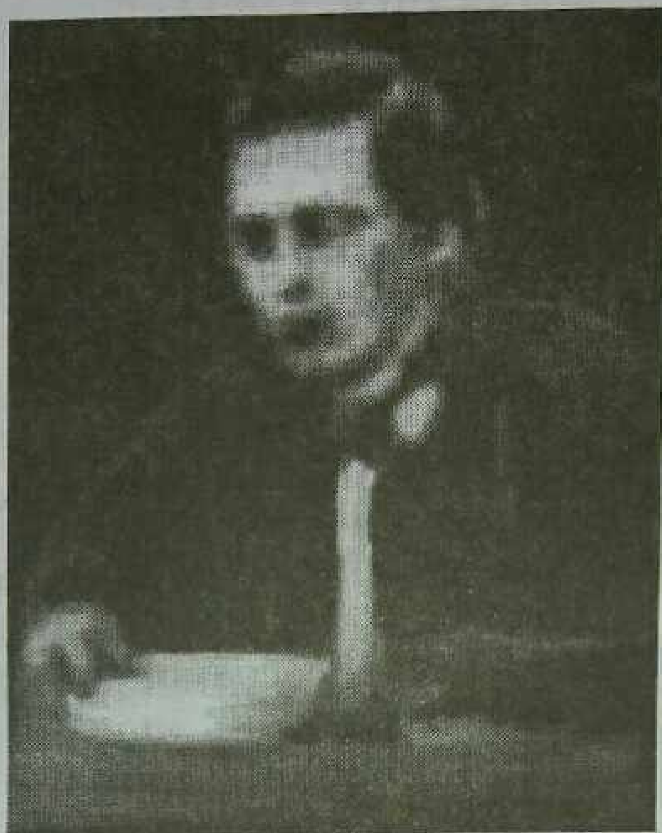
ПАМФІЛ ЮРКЕВИЧ

РУКОПИСНА СПАДЩИНА





Єдине відоме зображення П.Д. Юркевича
на гуртовому дагеротипі,
зробленому в жовтні 1861 р. в Києві
перед його від'їздом до Москви.



П. Юркевичъ.

Портрет П.Д. Юркевича
реставровано з дагеротипа 1861 р.

Факсиміле підпису П.Д. Юркевича взято з рукопису:
"Програма історії філософії права",
Москва. Квітня 10 дня 1872 р.

Випущено на замовлення
Державного комітету інформаційної політики,
телебачення і радіомовлення України
за Національною програмою випуску
соціально значущих видань.

ПАМФІЛ ЮРКЕВИЧ

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ ПРАВА

ФІЛОСОФІЯ ПРАВА

ФІЛОСОФСЬКИЙ ЩОДЕННИК

Видання друге

Київ
Редакція журналу
"Український Світ"
2000

ББК 87. 3(УКР)
Ю74

Памфіл Данилович Юркевич (1826–1874) – найвидатніший український філософ XIX століття. Уміщені в цій книзі фундаментальні теоретичні праці П. Юркевича збереглися у рукописах його лекційних курсів. Це видання рукописної спадщини відкриває абсолютно нову й невідому (навіть вузькому колу фахівців) сферу філософського доробку мислителя – його дослідження у царині держави і права, національного духу та моралі, соціальної структури суспільства і т. ін. В "Історії філософії права" П. Юркевич розглядає, "які правомірні стосунки людство вважало за найкращі норми життя", а у "Філософії права" – "які правомірні стосунки треба визнати за постійний ідеал". "Філософський щоденник" є важливим документом формування філософсько-правової думки П. Юркевича, яка на повну силу виявилася у його фундаментальних теоретичних працях.

Видання адресоване викладачам і студентам навчальних закладів із філософською, правничою й загальногуманітарною спеціалізацією, усім, хто прагне збудувати на правовій основі Українську державу й досягти правових відносин з іншими державами.

Упорядкування:
Роланд ПІЧ, Микола ЛУК
Дешифрування, переклад:
Василь БИШОВЕЦЬ, Степан КОШАРНИЙ,
Володимир ЛИТВИНОВ, Ярослава СТРАТІЙ,
Леся ЮРЧЕНКО, Олена ЯШКІНА
Передмови:
Роланд ПІЧ
Іменний покажчик:
Роланд ПІЧ, Ярослава СТРАТІЙ, Степан КОШАРНИЙ
Загальна редакція:
Валерія НІЧИК
Редагування й доопрацювання перекладу:
Олександер ШОКАЛО, Назар БЕНЧ
Коректура:
Юлія АЛХІМОВА, Назар БЕНЧ, Наталія КЛИМЕНКО
Художнє оформлення й комп'ютерна верстка:
Олександер ЛИТВИН
Комп'ютерне складання:
Євгенія ІЛЬЧЕНКО

ISBN 966-7586-00-6

ВІД ПЕРЕКЛАДАЧІВ І РЕДАКТОРІВ

Пропонуємо переклад із російської мови тієї частини вельми значної за обсягом рукописної спадщини Памфіла Юркевича, що містить у собі філософсько-правові погляди видатного українського мислителя і зберігається у Відділі рукописів Національної бібліотеки України ім. В.І. Вернадського. До цього видання творів П. Юркевича входить також переклад філософського щоденника мислителя, що його він вів німецькою мовою протягом трьох років.

Для оприлюднення філософсько-правової спадщини П. Юркевича було дібрано декілька варіантів рукописного курсу лекцій з історії філософії права, складовою частиною яких також є більш чи менш повний виклад власне філософії права. Сюди ж увійшло й кілька варіантів програми лекційного курсу з історії філософії права, а також конспективний виклад відповідей на екзаменаційні білети зазначеного лекційного курсу. Пропонуючи для оприлюднення різні варіанти одного й того ж самого курсу лекцій (текстуальних збігів між ними майже не трапляється), прочитаного П. Юркевичем на юридичному факультеті Московського університету упродовж 1868-1873 років, колектив перекладачів мав на меті дати читачеві якнайповніше, всебічне уявлення про філософсько-правове вчення мислителя, елементи якого вужче чи ширше, з більшою чи меншою глибиною та ґрунтовністю осмислення матеріалу репрезентовано у різних варіантах цього лекційного курсу.

Видання рукописної спадщини відкриває абсолютно нову й практично невідому (навіть вузькому колу фахівців) сферу філософського доробку П. Юркевича – його дослідження у царині філософії держави і права, національного духу та моралі, соціальної структури суспільства і т. ін. Міркування П. Юркевича з цих та інших питань становлять безперечний теоретичний інтерес і сьогодні, засвідчуючи його непересічний філософський талант і фундаментальну гуманітарну освіченість на рівні найновіших концептуальних здобутків європейської філософської думки. Це видання є виявом пам'яті про нашого великого земляка, чия спадщина істотно збагачує українську філософську думку та державно-правові теорії сучасності. Принаймні на сьогоднішній день ми не можемо назвати в українській чи колишній радянській фаховій літературі жодної – навіть менш ґрунтовної, ніж твори Юркевича, – праці, у якій би так ретельно й різнобічно по-філософському осмислювалися державно-правові уявлення старожитнього світу (особливо Платона й Арістотеля), фе-

номен римського права, вплив християнства на інституцію держави й законотворчість, новоєвропейські державно-правові теорії та ін.

Задля найадекватнішого відтворення тексту оригіналу перекладачі були змушені вдаватися до використання часом ще не досить усталеної в українській мові термінології. Так, російський термін "вменение", залежно від контексту, передається словами "осудність" або "ставлення за вину". Термін "свободный" (особливо "свободная воля") передається як "вільний". Термін "община" передається як "громада" чи "спільнота". Термін "достоинство", залежно від контексту, передається словами "гідність", "достойність", "вартісність". Термін "общее" (у російській мові, на відміну від європейських мов, нема поділу на "загальне" і "спільне") передається, залежно від контексту, то як "спільне", то як "загальне". Термін "миросозерцание", що на той час у російській мові був буквальним відтворенням німецького "Weltanschauung", передається як "світогляд". Термін "сословие" передається як "верства", "стан". Термін "частный", залежно від контексту, передається як "приватний", "окремий", "поодинокий". Термін "мнение" передається як "погляд" або "думка". Термін "строгий", залежно від контексту, передається як "суворий" ("строгий закон" – "суворий закон"), "точний" ("строгая наука" – "точна наука"), "чіткий". Термін "рассудок" передається як "розмисл". Терміном "ум" (виходячи з того, що такі похідні від нього слова, як "умовивід", "умовисновок", "умогляд", "умоглядний", функціонують в українській мові) позначається та частина розуму, яка забезпечує не розмислове, а глибинне внутрішньоінтелектуальне пізнання. Термін "начало" передається як "основа", "первина", "початок" та близькими до них синонімічними словами. Термін "нрав" здебільшого передається словом "звичай", у тих же словосполученнях, коли йдеться про "нравы и обычаи", ці терміни передаються як "заведення і звичаї".

Перекладачі й редактори дійшли згоди відмовитись від подвоєння приголосних у написанні багатьох іноземних прізвищ, вважаючи, що для української мови воно є штучним запозиченням із російської. Так, наприклад, колишнє Локк (англ. – Locke) ми пишемо Лок, Гоббс (англ. – Hobbes) пишемо Гобс, Руссо (фр. – Rousseau) – Русо. Зазнали певних змін і написання багатьох інших прізвищ та імен. Припускаємо, що наші нововведення комусь видадуться проблематичними, отож, ми готові до обговорення цієї теми.

Тепер стосовно функцій квадратних дужок у тексті перекладу. По-перше, у квадратних дужках стоять слова чи

словосполучення, яких немає у тексті оригіналу, але їх треба було увести для надання перекладуваному реченню однозначности та змістової довершености.

По-друге, у російськомовному тексті нерідко траплялися скорочені написання окремих термінів, тому перекладачі розшифровували їх, і відновлену частину слова брали у квадратні дужки.

По-третє, важкі для читання місця російськомовного рукопису, які відтворено шляхом гіпотетичної реконструкції, також подаються у квадратних дужках. Це ж стосується й відтворення нерозбірливо написаних термінів, виразів та цитат, поданих давньогрецькою та латинською мовами.

По-четверте, коли слово чи вираз у рукопису зовсім не надавалися до прочитання й реконструктивного відтворення, у тексті перекладу в квадратних дужках позначено пропуски, логічні та змістові розриви в оригіналі.

По-п'яте, усі українські переклади давньогрецьких, латинських та ін. іншомовних термінів, виразів і цитат, що були в тексті оригіналу, подано у виносках або введено в текст у квадратних дужках з приміткою: *перекл.*

Переклади давньогрецьких і латинських термінів, виразів та цитат у тексті й виносках здійснили В. Литвинов і Я. Стратій. Виноски з позначкою * подано з оригіналу П. Юркевича.

Усе те, що в тексті подано у квадратних дужках, належить перекладачам або редакторам видання.

У виносках назва твору Платона "Περι Πολιτειας" передається як "Держава", оскільки в ньому розглядаються усі форми державного урядування, а не тільки республіканська його форма. А у самому тексті збережено переклад назви цього твору "Республіка", запропонований П. Юркевичем. Вочевидь, мислитель брав до уваги те, що термін "Πολιτεια" можна розуміти і як "державні справи".

В оригіналі рукопису такі латинські терміни як "jus", "juris", "justitia", "jurisprudentia" та ін. написано через "j" на початку слова. Таке їх написання походить із середньовічної традиції й не є автентичним для класичної давньоримської латини. Перекладачі вважали за необхідне відтворити ці терміни у такому правописі, як вони насправді тоді писалися давньоримськими авторами – "ius", "iuris" і т. п.

Занадто великі абзаци текстів оригіналу (нерідко – по декілька сторінок) перекладачі та редактори вважали за необхідне розбити на менші абзаци. Менші смислові блоки полегшують читання й сприйняття і без того складного змісту текстів.

Цифри на берегах тексту позначають сторінки рукопи-

су, а в самому тексті сторінки рукопису розмежовані знаком "//".

Оригінали вміщених у цьому виданні текстів зберігаються у Відділі рукописів Національної бібліотеки України ім. В.І. Вернадського, шифр "ДА 354 Л, част. 11,12,13,14,15".

Дешифрування й переклад із російської здійснили: В. Бишовець – сс. 14-44, 528-685; В. Литвинов – сс. 45-230; Я. Стратій – сс. 232-341; С. Кошарний – сс. 341-526.

Філософський щоденник під заголовком "Принагідні думки і всілякі спостереження", що його П.Д. Юркевич вів німецькою мовою, уперше видано 1992 р. в Німеччині (Beiträge zur Entwicklung der Philosophie bei den Ostslawen im 19. Jahrhundert – Pamfil D. Jurkevyč (1826-1874), von Roland Pietsch. Universität Ulm, 1992). Оригінал цього щоденника знаходиться у Відділі рукописів Національної бібліотеки України ім. В.І. Вернадського. Іншомовні слова, цитати й почасти власні імена П.Д. Юркевич уписував французькою і російською мовами, що у німецькомовному виданні 1992 р. позначено, але не спеціально.

Переклад із німецької здійснили за виданням Роланда Піча Ярослава Стратій, Леся Юрченко, Олена Яшкіна.

ПЕРЕДМОВА

Філософія права є частиною загальної, чистої філософії, яка з'ясовує сутність права та ідеї справедливости, а також досліджує розвиток поняття права в його загальному й типовому значенні. Філософію права розуміють і як частину правознавства (юриспруденції), що вивчає свої принципи і принципи усіх суспільних наук.

Назва й поняття філософії права виникли у XVIII сторіччі. У Давній Греції основною проблемою філософії права було поняття природної справедливости ("φψσει δικαιον"), а від часів Риму і до кінця XVIII ст. нею стало – поняття природного закону ("lex naturalis"), тобто природне право.

Перехід від природного права до філософії права засвідчує філософія Канта, який хоча й каже про природне право, однак його основна праця з філософії права, що з'явилася 1785 р., називається "Метафізика звичаїв" ("Zur Metaphysik der Sitten").

Щойно через тринадцять років вислів "філософія права" уперше вжив історик права Густав Гуґо (1764-1844) у назві своєї праці "Підручник з природного права як філософія позитивного права" ("Lehrbuch des Naturrechts als einer Philosophie des positiven Rechts").

1798 р. з'являється "Нарис академічних лекцій з філософії права" ("Abriss akademischer Vorlesungen über die Rechtsphilosophie") Фрідріха Ботервека (1766-1828).

Далі, 1800 р. іде Вільгельм Трауґот Круґ (1770-1842), пізніший наступник Канта на його кенігсберзькій катедрі, зі своїми "Афоризмами до філософії права" ("Aphorismen zur Philosophie des Rechts").

Згодом, через три роки, Якоб Фрідріх Фріз (1773-1843) опублікував своє "Філософське вчення про право і критику всього позитивного законодавства" ("Philosophische Rechtslehre und Kritik aller positiven Gesetzgebung").

Того ж року з'являються "Основи природного права або філософський нарис про ідеал права" ("Grundlage des Naturrechts oder philosophischer Grundriss des Ideales des Rechts") Карла Християна Фрідріха Краузе (1781-1832), який у своїй передмові до цього твору виразно говорить про "основи філософії права".

1804 р. Християн Вайс (1774-1853) опублікував свій "Підручник з філософії права" ("Lehrbuch der Philosophie des Rechts").

А вирішальне значення для відокремлення природного права через філософію права мав твір Геґеля "Основні риси філософії права або природне право і суспільно-політична

наука в нарисах" ("Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staats-Wissenschaft im Grundrisse"), що його він опублікував 1821 р.

Водночас не меншого значення набула багатотомна "Філософія права" Фрідріха Юліуса Шталя (1802-1861), яка з'явилася у 1830-1837 рр.

Одна з найважливіших причин переходу від природного права до філософії права полягає, на думку Гегеля, в тому, що успадковане від попередніх епох поняття природного права не могло чітко відобразити того, що право є феноменом, який історично виник, історично розвивається і, отже, має дійсне історичне позитивне буття. "Право загалом позитивне а) завдяки формі визнання законности в державі, і цей законний авторитет є принципом його знання, наукою про позитивне право. За своїм змістом це право набуває позитивного елементу б) внаслідок особливого національного характеру народу, рівня його історичного розвитку і зв'язку усіх відносин, що стосуються сфери природної необхідности; в) внаслідок необхідности, щоб система законодавчого права містила застосування загального поняття до особливого, даного зовні стану предметів і випадків – застосування, що є вже не спекулятивним мисленням і розвитком поняття, а розмисловим підведенням часткового під загальне; г) внаслідок потрібних для прийняття рішень у дійсності останніх визначень".

Подібним чином висловився також основоположник пруського консерватизму Фрідріх Юліус Шталь: "Право і позитивне право... – рівнозначні поняття. Немає жодного іншого права, крім позитивного. Те, що лежить у підґрунті уявлення про природне право, є саме такими думками й вимогами божественного світового порядку, правовими ідеями; однак, вони... не мають ні необхідної визначености (точности), ні обов'язкової сили права. Вони є визначальними засадами для подальшого розвитку звичайного стану, ще не діючими нормами цього стану. Отже, існують, мабуть, вимоги розуму до права, але немає розумного права. Піддані не сміють зосібно або в масі піти проти позитивного права, опертого на право природне, це – злочин революції. Суддя, зокрема, не може розв'язати це, виходячи з природного права безвідносно до того, суперечило б це позитивному праву, чи лише доповнювало б його".

Це вчення про позитивне право, насамперед, завдяки праці Гегеля "Основні риси філософії права", мало такий вплив у всьому світі, що вислів "філософія права" запозичили у Франції, Італії, Іспанії, Греції, Україні, Росії, Японії, Кореї та інших країнах. Тільки англо-саксонські країни за-

лишили назву "юриспруденція" або "легальна філософія".

Цей вплив геґелівської філософії поширився згодом на все правознавство, яке в Німеччині досягло найбільшого розквіту. Видатними представниками цієї науки були, наприклад, Роберт фон Моль (1799-1875), Генріх Аренс (1808-1874), Йоган Каспар Блюнчлі (1808-1881), Карл Гільденбрандт (1814-1872).

Памфіл Д. Юркевич, який з 1868 до 1873 р. читав у Московському університеті лекції з філософії права, був добре обізнаний з працями цих та інших видатних учених і поклав їх в основу своїх лекцій.

Вихідним пунктом лекцій Юркевича з філософії права є філософське поняття права, що ґрунтується на одвічно рівному собі самому і незмінному принципі права. Після короткого визначення у вступній частині позиції філософії права в юридичній науці й у загальній системі філософії він докладно висвітлює історію філософії права від її початків до новітнього часу. При цьому Юркевич спирається, передусім, на праці Генріха Аренса "Історія й система філософії права і держави", що з'явилася у Ляйпциґу 1860 р. (перевидана в Аалені 1862 р.), та "Природне право або філософія держави і права в контексті етичного зв'язку права й культури", що з'явилася у Відні у шостому виданні 1870 р.

Свій виклад історії філософії права, що є для нього, насамперед, філософським розмірковуванням про розвиток поняття держави і права в історичному процесі, Юркевич веде від початків грецької філософії.

В основі його викладу історії філософії права від цих початків і до середини XIX сторіччя лежить, по суті, наведена нижче схема:

А. Історія філософії держави і права в Греції.

Початки умоглядного розмірковування про державу і право до виникнення філософії держави і права в Сократа.

1. Вислови "семи мудреців".
2. Досократівська філософія (іонійська, пітагорійська й елейська школи) та її вчення про державу і право.
3. Софісти.
4. Сократ (469-399 до Р. Х.).
4. 1. Нове започаткування Сократом філософії держави і права.
4. 2. Вчення Сократа про право і, зокрема, про політичне й суспільне життя.
5. Платон (427-347 до Р. Х.).
5. 1. Основи платонівської філософії держави і права.
5. 2. Ідеальна держава і справедлива конституція.
5. 3. Держава законів або поміркована конституція.

гією, мораллю та найвищою життєвою метою у Ґотфрида Вільгельма Ляйбніца (1646-1716).
3. Філософське вчення про державу і право в його найважливіших практичних напрямках у Шарля Монтеск'є (1689-1755) і Жан-Жака Русо (1712-1778).
III. Історія філософії держави і права від Імануїла Канта до середини XIX сторіччя.
1. Вчення про державу і право Імануїла Канта (1724-1804) як розвиток уявлення про моральну особистість.
2. Філософія держави і права Йогана Ґотліба Фіхте (1762-1814).
3. Філософія держави і права Йогана Фрідріха Гербарта (1776-1841).
4. Філософія держави і права Ґеорґа Вільгельма Фрідріха Геґеля (1770-1831).
5. Філософія держави і права Карла Християна Фрідріха Краузе (1781-1832).
6. Філософія держави і права Фрідріха Юліуса Шталя (1802-1861).

Окреслений у цьому огляді розвиток філософського поняття держави і права в його суттєвих рисах Юркевич опрацював і виклав у своїх лекціях. Але мета такого філософського викладу в жодному разі не обмежується історичним значенням. Вона стосується завдання філософії держави і права. Останнє полягає у пошуку і віднайденні принципів для вже ретельно дослідженого завдяки історичному досвідові юридичного матеріалу.

Згідно з Юркевичем, ці принципи або "закони права" можна розглядати як явища: *1) національного духу; 2) історичного характеру народу; 3) одвічної ідеї правди.* Усі ці принципи є науково обґрунтовані, бо у своїй основі мають природу людини.

Індивідуальність духовної природи людини, а тому й цілого народу, складається з трьох елементів: 1) *натурального; 2) історичного; 3) одвічного.* У суті цих елементів характеру людини ґрунтуються джерела права.

1. *Дух національний* – це моральна влада, яка диктує народові закони. Народ, як і окрема людина, силою своєї психологічної конституції визначає своє моральне життя. Його національність завжди відіб'ється в його законах, і згідно з ними завжди можна визначити не тільки характер, але й культуру певного народу. Можна запозичити право в інших народів, але ці закони сягнуть глибин життя тільки тоді, коли повністю відповідатимуть національному духові цього народу. Водночас не можна вважати, що національні форми права збігаються з ідеєю права, як це твердить істо-

ричва школа. Народна свідомість, народна правова переконаність завжди є виразом ідеї права народного духу, отже, відображенням суб'єктивним і тому – неповним, бо йому завжди можна протиставити іншу народну свідомість.

2. Друге джерело права – *історичний характер народу*. Але історія – це щось зовнішнє, випадкове, і тому історичне право видається випадковим. Чи буде воно раціональним, чи ні – залежить від випадку. Ми дуже часто сприймаємо факти за вказівки на ідеї і підносимо їх на щабель принципу. Що здається, наприклад, гараздом у певних випадках, ми вважаємо за гаразд взагалі. Тому історичний елемент, що базується на авторитеті, не дає об'єктивної підстави для права.

3. Третє джерело права та незмінний масштаб для всіх правових переконань народу – це *сама ідея права*, яка існує в людині поза історичним характером права.

Пояснюючи різницю елементів у позитивному праві одного чи всіх народів, ми викладали б філософію позитивного права окремо і загально. Філософія позитивного права можлива тільки стосовно тих народів, які перестали існувати і в своєму історико-національному житті втілили певну ідею в завершеному вигляді, як, наприклад, іудейський народ втілив у собі ідею монотеїзму, грецький – ідею автономізму.

У нашому історичному житті ще нема справжнього втілення ідей, поки що вони приховані у круговерті життя. Тому тут замість філософії позитивного права необхідне порівняльне пояснення права, як воно існує у різних народів. Отже, завдання філософії позитивного права – дослідити: яку ідею народ заклав у своєму праві. Виявити цю розумну ідею – завдання філософії права.

У своїх лекціях з філософії права, а також з історії філософії права Памфіл Д. Юркевич розв'язав це завдання на високому науковому рівні. Його істинні філософсько-правові погляди й роздуми надзвичайно цінні й корисні для нашого часу.

РОЛАНД ПІЧ

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ ПРАВА

КОНСПЕКТ ЛЕКЦІЙ ОРДИНАРНОГО ПРОФЕСОРА П.Д. ЮРКЕВИЧА

Москва, 1868 р.

Переклад із російської



ПРОГРАМИ ЛЕКЦІЙ

ПРОГРАМА ЛЕКЦІЙ З ПРЕДМЕТА ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ ПРАВА,

читаних ординарним професором Імператорського Московського університету П.Д. Юркевичем у 1869-1870 академроці

1. *Вступ. Значення філософії права у юридичній освіті.* Необхідність об'єднання повідомлень і висновків, які подають емпіричні науки. Види єдности в науці права: єдність емпірична і внутрішня, що випливає з: а) національного; б) історичного; в) раціонального духу даного кодексу. Завдання філософії позитивного права. Рівномірне історичне й раціональне вивчення права. Поділ юридичних наук на: історичні та раціональні; їх методи, наслідки переваги того або іншого методу. Поділ теоретичних наук на ті, що роз'яснюють, і на ті, що оцінюють. Необхідність правильного їх поєднання для всебічного огляду філософських систем, що пояснюється поступовим переходом в освіті від наук, що пояснюють, до наук, що оцінюють.

2. *Позиція філософії права у загальній філософській системі.* Ідея філософії. Спонукання до філософського дослідження понять. Відмінність філософії від позитивних наук з предмета, що вивчається. Визначення філософії, загальне і часткове її завдання. Критика реалістичного погляду на наше розуміння речей. Риси, що характеризують дане як явище, на відміну від суті. Поділ філософських наук на: логіку, метафізику та етику. Принципи, що виправдовують ґрунтовність цього поділу.

3. *Перехід до моральної філософії.* Ідея етики. Предмет цієї науки. Необхідність визнання норм для визначення наших вчинків. Двозначні норми, що даються психологічним аналізом: а) їх суб'єктивні види: корисне і приємне, відносне значення цих норм; б) норми об'єктивні як такі, що характеризу-
2 ють // моральну суть людини. Виведення об'єктивних моральних норм. Об'єктивні якості людини, які властиві її природі; вільне самовизначення, думка Ад. Сміта. Методи, з якими етика приступає до розкриття об'єктивних моральних норм.

4. *Перехід до філософського права.* Ідея права. Ідеї, що вичерпують моральні ставлення особи до її близьких (афоризм стародавности). "Honestum"[1] Ціцерона як основна ідея етики.

Зв'язок науки права з етикою. Довільна і помилкова по-

[1] *лат.* чесне.

будова науки про право Гербартом. Місце ідеї права у колі інших моральних ідей. Школи з протилежними поглядами на ідею права. Методи, якими керується наука про право при вивченні свого предмета. Вивчення морально вільної особистости людини з боку: а) її свідомости; б) відповідности; в) форм, у яких виявляється неправда; г) форм, у яких виявляється захист права в інститутах держави і церкви.

5. *Історія філософських учень про право і державу.* Початок історичного розвитку науки про право. Особливості, що характеризують можливість наукового розвитку принципів права у східних народів. Закони, що обумовлюють відмінність народів Сходу від народу грецького в розумінні ідеї права: 1) Історичні. Дохристиянський світ у його історичному поділові: іудейство і язичество; їх характерні риси, що визначалися у богознанні та індивідуальних місіях. Язичество у подвійному світогляді: об'єктивному і суб'єктивному; значення цих напрямків у історії культури. 2) Психологічні, що визначають потрійного роду сфери духовного життя людини: а) принцип мінливости чуттєвих вражень; представники духовної сфери життя, що визначається цим принципом; їхня психологічна конструкція: відсутність незмінних правил і міцних форм спільного життя; б) принцип сталости звички; представники духовної сфери життя, що визначається цим принципом; їхня психологічна конструкція, що виражається в пасивності, утилітаризмі й квієтизмі; в) принцип самостійности розуму; греки як представники духовного життя, що визначається цим принципом, їхня психологічна конструкція, виявляється в розумінні необхідности реформ, що стали початком розвитку культури.

6. *Фізичні умови природи,* що поставили у сприятливі умови елінський народ для успішного виконання його історичної місії. Характерна риса світогляду греків, що виникла під впливом чітких протилежностей фізичних умов їх країни. Доброзичливе ставлення до природи, виявлене в народних переконаннях взагалі й, зокрема, у міті про поділ богами космосу. Історичне покликання грецького народу, що виявилося: а) в його мітології взагалі й, // зокрема, у міті 3
про походження людини; б) у розумінні, якого він надав слову "αντρϖπος"[1]. Погляд греків на право і державу, на відміну від погляду східних народів. Ідея античної держави, на відміну від держави середньовічної й нової.

7. *Значення ідеї права і справедливости у системі ідей елінського світогляду.* Поняття про "το δικαιον"[2]/"aequitas"[3] як

---
[1]*давньогр.* людина.
[2]*давньогр.* справедливість.
[3]*давньогр.* рівність.

основну ідею в житті й у науці про право. Ототожнення "ius" із "τιμη"[1], наслідки цього ототожнення: а) однобічний погляд на значення особи і особистости; б) відсутність розвитку громадянського і облігаційного права; в) людяність, що визнається за державою; г) погляд на державу як на міську форму життя ("πολις")[2]; д) розуміння права в характері аналітичному. Ідея ("πολις"), реалізована іонійським і дорійським племенами у двох протилежних напрямках, що виявилися: а) стосовно національного гаразду до загальнолюдського; б) стосовно індивідуальних інтересів до політичних.

8. *Щаблі, які пройшла ідея права у своєму науковому опрацюванні до Сократа. Вчення Анаксимандра і Геракліта.* Загальнофілософське споглядання перших грецьких мислителів: вчення Анаксимандра про зникнення речей у їх загальній субстанції, вчення Геракліта про вічний потік речей. Визначення справедливости Гераклітом. Його погляд на закони держави. Вчення Пітагора і пітагорійців. Значення пітагорійського інституту в історії грецької культури, його характеристика і мета. Пітагорійський принцип, який виявився у метафізичному вченні про світ і в моральному про людину. Основи суспільного життя за Пітагором: дружба і справедливість, визначення ним цих двох категорій філософії права. Погляд на особистість людини.

9. *Софістичне вчення.* Закон, що керує виникненням і розвитком моральних наук. Історичний хід елінського світогляду, що привів до заперечення об'єктивних основ життя і науки. Розклад цих основ, зроблений софістикою у власному значенні, що існувала до Сократа. Історичні причини, які сприяли розвиткові софістичних тенденцій в елінському суспільстві. Метафізичне вчення Протагора про змінність речей стосовно стану думаючого суб'єкта. Норми думок, що їх визнавав Протагор, характерна особливість цього визнання. Наслідки метафізичного вчення: виведення права з суб'єктивних потреб людини і держави як закладу за угодою. Погляд на закони держави. Ставлення держави до окремих осіб згідно із вченням Протагора і Гіпія. Суть со-
4 фістики, // що пояснює неможливість розвитку нею узгодженої теорії державного життя.

10. *Евдемоністичне вчення.* Принцип евдемонізму. Погляд Арістіпа і кіренаїків, Антистена, Діогена та Епікура на суть задоволення. Евдемонізм Епікура. Погляд на справедливість і державу. Санкція угоди. Закони держави. Ставлення держави до окремих осіб. Науковий скептицизм нової академії

---

[1]*давньогр.* повага, честь.
[2]*давньогр.* місто, держава.

Карнеад як представник наукового скептицизму. Його думка про суть справедливости.

11. *Історичне значення скептицизму Карнеада.* Античний погляд на моральну особистість людини, проти якої був скерований скептицизм Карнеада (“De Rep. civ.”)[1]. Слова Лактанція. Зміст скептичної промови Карнеада: релігійний стан стародавнього світу (різниця культів, що привела до різноманітних думок про суть справедливости), справедливість стосовно розважливости. Звернення уваги Карнеада на справедливість у метафізичному значенні. Сплутування об’єктивних властивостей ідеї права з властивостями суб’єкта. Хибність погляду Карнеада, що існування держави неможливе без [налагодження] прав іншої.

12. *Сократична філософія.* Її історичне значення. Реакція на вчення софістів у вченні Сократа про моральну суть людини, справедливість, державу і позитивні закони. Погляд на вибір державця (“ius sapientioris”)[2]. Характерна особливість вчення Сократа про доброчесність. Загальний погляд на вчення Сократа.

13. *Вчення Платона про право і державу.* Позиція платонізму серед інших філософських систем. Його історичне значення. Систематизований виклад вчення Платона: 1) Поділ Платонової системи; 2) Вчення про ідеї: а) ідеї в суб’єктивному; б) в об’єктивному; в) в моральному відношенні.

14. *Органічний погляд Платона на право і державу.* Право об’єктивне, на відміну від права позитивного. Аналогія між державою і людиною у психологічному відношенні. Вчення про людські чесноти або довершеності. Справедливість і любов як основи суспільного життя. Характерні особливості вчення Платона. Вчення про мету держави. Визначення об’єктивної ідеї гаразду.

15. *Діалоги Платона.* Характерні особливості вчення про справедливість, що є у п’яти діалогах. Діалог “Крітон”. Загальна думка, зміст і наукове значення цього діалогу. Діалог // “Горгій”. 5
Загальна думка. Критика софістичного вчення про право сильного. Думка міту, що його розповів Сократ у діалозі.

16. *Діалог “Політик”.* Загальна думка. Виклад діалогу: вчення про природний стан людини; завдання людського пастиря; принцип єдинодержавности і необмеженої влади. Вчення про царське мистецтво. Законодавче мистецтво. Абсолютне право верховної влади реформувати державу. Оцінка різних форм урядування.

17. *Діалог “Республіка”.* Загальна думка. Принцип діалогу: 1) Вчення про походження держави. Визначення індиві-

[1]*лат.* Про дер[жаву...].

[2]*лат.* право мудрішого.

дуальности за Платоном. 2) Державні верстви. Психологічна і метафізична основа поділу верств. Засоби для здійснення ідеї держави з внутрішнього боку: а) загальне виховання, мета виховання, його основа і ступені, музично-гімнастична освіта, математична і філософська [освіта]; б) спеціальне виховання державців і воїнів.

18. *Зовнішні засоби, які визнавав Платон для здійснення ідеї держави.* Суть державних закладів, що стосуються: а) народження громадян; б) виховання дітей. Заперечення права сімейного життя і приватної власности. Права жінки. Кількість громадян ідеальної держави. Постанови міжнародного права. Пояснення різноманітности існуючих політичних закладів. Пояснення суперечности висновків стосовно оцінки різних форм урядування, про що сказав Платон у "Політикові" й "Республіці".

19. *Історичне і наукове значення вчення про державу, викладеного Платоном у "Республіці".* Пояснення химер і суперечностей у вченні про державу. Суть елінського погляду на життя всупереч [поглядові] римському. Думка про верховну владу як про звільнену від індивідуальних зацікавлень. Необхідність трьох елементів для утворення держави. Помилки Платона стосовно: а) засобів, за допомогою яких повинне здійснюватися звільнення влади; б) прав влади; в) форми, у якій повинна бути реалізована ідея держави. Характер Платонового комунізму. Фальшива оцінка насолоди чуттєвим щастям. "Республіка" як правдивий опис грецького життя, піднесеного на рівень ідеї. Суперечності в ідеї й формі Платонової держави. Особистість людини згідно з античним поглядом. Принципи Платона, які мають на сьогодні значення аксіом і постулатів.

20. *Діалог "Закони".* Відношення цього діалогу до попереднього. Відступ від ідеалу: писані закони як метод упро-
6 вадження // правди на землі. Поєднання моральних засад із політичними. Суттєва відмінність принципів, що наведені в цьому діалозі й попередньому (ідея точної відмінности та ідея рівности). Виклад діалогу: умови правильного суспільного порядку колонії, що виявляються в суті духу законів. Сила закону. Порівняння законодавства як продукту народного життя з законодавством абстрактним. Державна форма життя на відміну від суспільної. Умови, що сприяють упровадженню нових законів в організації держави: а) властивості території; б) кількість населення і приватна власність; в) прийом іноземців; г) становище рабів; д) сімейний інститут; е) спільні столи; є) виховання дітей. Вчення про змішану форму урядування. Основи теорії карного права.

21. *Арістотелеве вчення про право і державу.* Ставлення

Арістотеля до Платона. Загальний характер Арістотелевої філософії: 1) Метод наукового дослідження. 2) Метафізичний принцип (іманентність ідей). Тези. 3) Моральний принцип. Вчення про моральну суть людини. Мета життя. Чесноти; види їх; чесноти іфічні й діаноетичні.

22. *Загальне вчення Арістотеля про державу.* Сутність і мета держави. Відмінність Арістотеля від Платона: а) у розумінні гаразду, що його повинна реалізувати держава; б) у судженні про індивідуальність; в) у судженні про державну єдність.

23. *Критика комуністичного вчення Платона:* доводи неможливости державної єдности згідно з Платоновим вченням. Вчення про володіння і власність. Види володіння. Спростування принципу рівного наділу.

24. *Позитивне вчення Арістотеля про право і державу.* Основи державного життя. Аналіз ідеї справедливости. Види справедливости. Справедливість, що визначається ідеєю законности. Аналіз двох визначень: а) справедливість є законність; б) справедливість є доброчесність. Визначення об'єктивної справедливости як віддачі "suum cuique"[1]. Вчення про закони писані й природні. Справедливість, що визначається ідеєю гідности ("iustitia distributiva")[2]. Принцип геометричної пропорційности. Застосування цього принципу до пояснення різних форм державного життя. Справедливість, що визначається ідеєю рівности ("iustitia commutativa")[3]. Арифметична пропорція, за якою вона діє. Справедливість, що визначається ідеєю правди. //

25. *Аналіз ідеї любови* (дружби). Визначення дружби. Необхідність 7
присутности в ідеї дружби ідеї доброчесности. Два види дружби між рівними і нерівними. Види дружби у державі. Висновок новітніх вчених із вчення Арістотеля про дружбу і справедливість як про сили, що об'єднують людей у суспільство.

26. *Аналіз ідеї осудности.* Критика вчення детерміністів. Суть осудности за Арістотелем. Види вчинків: а) вчинки невільні; б) змішані, які відбуваються внаслідок насильства і внаслідок незнання. Незнання зовнішнє ("ignorantia facti")[4] і внутрішнє ("ignorantia iuris")[5]; в) вчинки вільні. Моменти, що є складовими вільного вчинку: а) мимовільність; б) навмисність; в) мета. Принципи карного права. Покарання і його мета. Подібність і відмінність Арістотеля від Платона в цьому відношенні.

27. *Вчення про державу.* Спілки, які передували державі. 1) Сім'я. Предмет економіки: а) спілка чоловіка і дружини;

---

[1] *лат.* кожному своє.
[2] *лат.* справедливість розподільча.
[3] *лат.* справедливість зрівнювальна.
[4] *лат.* незнання факту.
[5] *лат.* незнання права.

б) спілка господаря і раба, моральність ставлення господаря до раба; в) спілка голови і членів сім'ї. 2) Громада. Держава, її виникнення і мета.

28. *Вчення Арістотеля про суть держави як розумної спілки*, на відміну від натуральної й випадкової спілок, з боку: а) моральних сил, необхідних для утворення держави: держава як організація сил, заснована на справедливості; дослідження джерел верховної влади у державі. Поняття про громадянина; б) суттєвих функцій держави; в) верств. Форми державного ладу: нормальні й ненормальні.

29. *Вчення Арістотеля про суб'єкт верховної влади у державі*. Три принципи подає Арістотель для відповіді на питання: кому мусить належати влада у державі? Опис ідеальної держави. Сприятливі умови для уладування кращої держави стосовно: а) землі й людей, які на ній живуть; б) громадян і їх якости; в) організації держави; г) виховання громадян.

30. *Загальний погляд на вчення Арістотеля*. Капітальний пункт його філософії. Розв'язання питання про вищу мету людини двома наступними школами. Етична філософія. Визначення доброчесности. Характер світогляду стоїків, що пояснює незрозумілість цього визначення. Розв'язання цієї незрозумілости пізнішими стоїками. Погляд на моральну особистість людини. Космополітичне вчення про державу. Поняття обов'язку і закону як першої юридичної категорії. //

8 **31.** *Право у римлян*. Загальна характеристика римського права. Погляд Гегеля на суть римського права. Відмінність римського духу від грецького, що мало наслідок в утворенні права і держави. Чотири терміни, які позначають абстрактний характер римського права і держави.

32. *Загальний філософсько-історичний огляд римського права*. Практичний напрямок римлян, який позначився в житті (на звичаях, що склалися під впливом права) і в науці. Загальний принцип, що пояснює народну історію римлян ("ius aequum")[1]. Визначення "aequitas"[2] Цицероном. "Aequitas" як ідея публічного і приватного права. Визначення "aequitas" на противагу "ius strictum" ("rigor iuris")[3]. Ідея про природне право. Пояснення універсального характеру римського права.

33. *Характер діяльности римських юристів*. Механічний погляд римлян на право на противагу органічному поглядові греків (характер досконалости римського права).

---

[1] *лат.* рівне право.
[2] *лат.* рівність.
[3] *лат.* суворе право.

Зауваження про "corpus iuris"[1]. Присутність філософського елементу в "corpus iuris", який позначився: а) у визначенні загальної ідеї права; б) у класифікації й організації права; в) у думках римських юристів про вище джерело права; г) у вченні про санкцію права; д) у визначенні загального змісту права; е) у визначенні суб'єкта права.

[1] *лат.* збірник законів.

ПРОГРАМА ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ ПРАВА

1872 р.

1. *Загальна поширена думка про неспівмірність між наукою і філософією.* Пояснення існування її з моральних причин та наукових засад. Доказ необґрунтованости думки про цю неспівмірність із визначення поняття філософії. Характер університетської освіти і необхідність для неї науки філософії.

2. *Логічна позиція філософії права серед юридичних наук.* Завдання знання і умови його виконання. Труднощі виконання завдання знання для юриста. Юридична освіта і дві умови, від яких залежить її досконалість: 1) відносна кількість відомостей і 2) законів їх об'єднання. Види цього об'єднання: а) єдність, що дається і кодексом, і його значенням; б) емпірична і в) внутрішня єдність. Три принципи внутрішньої єдності: 1) національний дух; 2) історичний та 3) раціональний елементи. Ідея філософії позитивного права.

3. *Завдання філософії права.* Причина непорозуміння щодо суті природного права. Чотири види відношень, у яких людина уявляє себе під обов'язковими законами: 1) ставлення до Бога; 2) до себе самої; 3) до природи; 4) до собі подібних.

4. *Різниця історичного та філософського методів* і необхідність їх поєднання. Наслідки, переваги того й іншого методу. Поділ теоретичних наук: а) на ті, що роз'яснюють; б) на ті, що оцінюють. Визначення ідеї й значення наук, що оцінюють. Визначення Мілем ідеї наук, що оцінюють, і необґрунтованість цього визначення. Поділ наук, що роз'яснюють.

5. *Позиція філософії права у загальній філософській системі.* Спонука до філософського дослідження понять: а) потреба моральної волі; б) характер позитивних наук. Потрійне визначення філософії. Три риси, що характеризують дане як явище, а звідси і три завдання філософії. Визначення Платона, Канта, Гербарта. Поділ філософських наук на логіку, етику і метафізику.

6. *Перехід до моральної філософії.* Визначення завдань
2 етики із припущень, на які // спираються окремі науки: а) поділ думок на істинні й хибні; б) різниця між добрими і лихими вчинками. Два види норм, що їх виявляє психологічний аналіз: а) норми суб'єктивні, їх види: приємне і корисне; б) норми об'єктивні як характерна суть людини, обов'язок, доброчесність і гаразд. Перехід до філософії права. Афоризми давніх: значення – а) "neminem

laede"[1]; б) "suum cuique tribue"[2]; в) "imo omnes quantum potes iuva"[3]. Ідея права. Суперечність поглядів на право.

7. *Короткий огляд предметів, які викладаються в науці про право.* Перший вид ідей, що випливають: а) із самозбереження: вторгнення одного у сферу іншого, наслідок цього; види неправди; б) із власности: походження власности – "ius primi occupantis"[4] і "ius formationis"[5]; в) з ідеї угоди: припущення, що полягає в ідеї угоди; насильство й хитрість; форми останньої. Другий вид ідей: порушення права; його захист і його форми. Практичне завдання держави. Різниця між приватним і публічним правом. Ідея всесвітнього права.

8. *Юридична антропологія і початок вчення про природне право у Гуґо Ґроція.* Зв'язок патології з антропологією і їх відмінність. Завдання юридичної антропології. Три форми загальнолюдської свідомости про природне право. Зміст "Prolegomena"[6] Гуґо Ґроція. Характер "ius naturale"[7] і три його види. Поділ позитивного права Гуґо Ґроція. Хибність розуміння права як вчення Гуґо Ґроція.

9. *Значення науки про природне право для політичного діяча і для юриста.* Види політичного мистецтва і шлях до його набуття. Причини необхідности природного права для юриста. Методи вивчення природного права. Значення питання методу у формальному розумінні. Історичний метод. Істини умовні й безперечні. Безперечності: емпірична, математична, логічна, естетична й моральна. Метод метафізичний і три його напрямки.

10. *Вчення про право Канта і Гербарта.* Ідея обов'язку і її значення у Канта. П'ять елементарних ідей Гербарта: а) ідея моральної волі; б) ідея досконалости; в) ідея доброзичливости; г) ідея відплати; д) ідея права. Їх естетичний характер. Причини, чому такий погляд не визначає суті добра. Необхідність методу вивчення людської натури. Поділ послідовників цього методу на два види. Поділ антропології. Забобони, які заважають поясненню загальної ідеї права. Значення загальнопридатних основ у цьому питанні. Розвиток ідеї права за трьома категоріями: а) за метафізичною суттю; б) за моральною суттю; в) за суттю сили, яка діє в людстві.

---

[1] *лат.* нікому не зашкодь.
[2] *лат.* віддай кожному своє.
[3] *лат.* допомагай навіть усім, скільки зможеш.
[4] *лат.* право першого заволодіння.
[5] *лат.* право набутку (набування).
[6] *давньогр.* передмова, вступ.
[7] *лат.* природне право.

11. *Право та ідея взаємодії.* Ознаки цієї ідеї та їх засто-
3 сованість до права. Різниця // між формами взаємодії матеріальних речей і розумних істот. Автономія Канта. Мета розуму. Визначення доброї волі. Необхідність суто формального закону і практичної філософії. Її завдання. Виникнення моральних принципів. Форма їх вияву – заповідь.

12. *Ідея імперативів.* Їх поділ на гіпотетичні й категоричні. Форми вираження тих та інших. Зміст категоричного імперативу. Автономічність волі. Внутрішня вартісність моральної особи. Ознаки доброї волі. Теорія моральних спонук. Мотив волі. Непозбутність учення про автономію із царини права і моралі.

13. *Право у вузькому розумінні.* Межа, що відокремлює правове життя людини від морального життя. Рухомість цієї межі. Необґрунтованість відношення права до "forum externum"[1] і моралі до "forum internum"[2]. Поділ Канта і значення цього поділу в науці. Неясність вчення Канта про автономію.

14. *Право як моральна ідея.* Від різних поглядів на право залежить умовна і безперечна повага права на життя новонароджених: погляд греків, римлян, євреїв, християнства. Теорія Мальтуса. Питання про остаточні речі й про тимчасові умови розвитку людини. Неправдивість закону стосовно збільшення населення: а) фактична; б) у принципі. Думка Рошера. Декілька зауважень про моральний і соціальний закон. Необхідність єдиного шлюбу. Ідея родинности та її значення.

15. *Індивідуальні умови, за яких людина є явище для інших.* Ознаки: а) тілесні; б) психологічні; в) соціальні. Ступінь, на якому людина є особа, що володіє вільністю волі. Поняття бажання й волі. Основний закон розвитку духу – енергія й пояснення її законом порівняння дії й протидії. Три форми бажання: а) прагнення; б) хотіння; в) бажання. Двоїсте значення питання прагнення в юридичній антропології. Характер хотіння. Задум як перехідна мить від хотіння до волі. Системи попередження й припинення.

16. *Воля у точному розумінні.* Моменти, що входять у розуміння вольної волі: 1) Влада над собою. Завдання політика і юриста; 2) Мотиви. Три кола мотивів: а) родові; б) індивідуальні; в) вищі. Відношення мотивів до практичного переконання. 3) Вибір. Умовність вибору і визначення, звідси поняття волі бажання. 4) Практичні основи або моральні переконання. Судження про гідність учинку за його метою і про бажання незалежно від нього. 5) Характер. Значення характеру в політичних і правових стосунках суб'єкта.

17. *Воля бажання:* а) воля як гаразд і два її напрямки; б) моральна воля і три її форми. Афекти і звички як пере-

[1] *лат.* суд зовнішній.
[2] *лат.* суд внутрішній.

шкода прагненню до ідеалу моральної волі; в) розумова воля, // метафізична воля. Різниця понять "вільність волі", "воля 4 вчинків". Логічні, метафізичні, звичаєві й практичні основи. Примат, метафізичне поняття про волю.

18. *Різні види того, що вибирається,* і чому надається перевага. Принципи гаразду чуттєвої істоти й розумної істоти. Завдання антропології – визначити перевагу одного з них. Основи, за якими евдемонізм не може бути визнаний за об'єктивний гаразд. Звідси виведення морального характеру права. Право і примус. Віднесення Пуфендорфом, Кантом і Фіхте права до "forum humanum externum"[1]. Доказ належности ідеї права до "forum divinum"[2]. Деякі основи виокремлення права з моральної царини. Розгляд цих основ. Загальний висновок.

19. *Право і користь.* Думка про право Русо і Бентама. Ототожнення середнього інтересу з правом. Спростування цього припущення з погляду: а) психологічного; б) морального; в) метафізичного. Ідея особистого інтересу і ставлення його до природного права та до ідеї відплати. Освітня сила права. Право і воля. Залежність міри волі від метафізичної суті предметів права. Визначення волі у Русо. Зіставлення здатности людини до права із суттю самого права. Відношення волі до автономії. Наслідки погляду Русо на вільність волі. Погляд Геґеля й відмінність його від погляду Русо.

20. *Ідея права та ідея відання.* Труднощі визначення поняття справедливости для відновлення ідеї права. Думка Сен-Сімона і її однобічність. Ідея рівности права. Її значення. Ідея поблажливости і помилування. Принцип ставлення за провину. Право і неправда. Три сили для захисту права. Примушення і його форми. Ідея одвічної справедливости. Влада як щось чуже правді. Підстави для цього погляду. Суб'єктивізм нового часу, що заважає зрозуміти ідею одвічної справедливости. Спроби стародавніх і новітніх філософів запровадити ідею справедливости у карному праві. Сторони життя людини, що не підлягають ставленню за вину.

21. *Право як сила, що діє у людстві.* Необхідність для реалізації ідеї права допомоги: а) співчуття; б) поваги; в) релігійного і людського страху; г) індивідуальних і соціальних нахилів. Двоє царських почуттів: а) загальної правди; б) релігійности. Вік як сила, що діє на реалізацію ідеї права. Періоди віку з боку психічного. Шлюб і його значення для родини. Значення родинного й державного виховання.

22. *Темпераменти.* Основа для поділу їх на: а) санґвінічний; б) флегматичний; в) холеричний; г) меланхолічний. Характеристика кожного з них. Значення питання про темпе-

[1] *лат.* суд людський, зовнішній.
[2] *лат.* суд божественний.

раменти у Платона та єзуїтів. Різниця статей – фізіологічна і психічна. Наслідки цієї різниці. Неможливість організувати сім'ю на шлюбі громадянському. Проституція і // причини швидкого поширення її.

23. *Різниця рас*. Вплив на розвиток людини: а) природи; б) клімату; в) ґрунту; г) харчування. Думка Бокля про силу цих впливів; її неспроможність. Кількість рас і відмінні риси кожної з них. Особливості, що відрізняють людину від тварин.

24. *Вчення позитивістів*. Значення для них зовнішнього досвіду. Можливість примирення явищ та ідеї людства за трьома категоріями: а) єдности і різноманітности; б) часткового і загального; в) мінливого і незмінного. Гармонія принципів і фактів. Проґрес і його форми. Порушення стану людини. Відмінні ознаки цього стану, на які вказують етнографи: а) людоїдство; б) поводження з жінками; в) форми житла; г) ставлення батьків до дітей. Доказ неспроможности кожної з цих ознак і загальний висновок. Три форми побуту, в яких розвивалося людство: а) побут мисливця; б) побут пастуха; в) побут хлібороба.

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФСЬКИХ УЧЕНЬ ПРО ПРАВО І ДЕРЖАВУ

25. *Початок історичного розвитку науки про право*. Погляд Канта на історію людства як на природний феномен. Критика цього погляду. Залежність індивідуального розвитку людини від законів природних, штучних та історичних. Три фази розвитку людини за поглядами Канта: 1) теологічна; 2) філософська; 3) позитивна; критика цього погляду. Три епохи у теологічній фазі, помічені Кантом, критика цього погляду та вказівка на потрійність ставлення людини до Бога, що позначилося в історії.

26. *Погляд Геґеля на історію людства*. Критика цього погляду. Погляд школи Краузе і Аренса. Обставини, спущені з уваги цією школою. Поділ дохристиянського світу. Богопізнання греків та іудеїв.

27. *Психологічний закон, що обумовлює різні форми життя*, і поділ стародавнього язичеського світу на східний і греко-римський: а) принцип мінливости чуттєвих вражень; б) принцип звички; в) принцип самостійно зайнятого дослідженням розуму, що керує життям греків. Фізичні умови, які впливали на розвиток греків і їхній світогляд: а) суть і дух грецької теології; б) доброзичливе ставлення до природи, що виявилося у мітології взагалі й, зокрема, у міті

про поділ космосу богами.

28. *Погляд греків на свій історичний розвиток* та на історію розвитку окремої людини. Історія розвитку елінської держави. Зміна форм – монархічної, аристократичної, демократичної. Розуміння права і справедливости. Ідея Немезіди. Поняття дружби, міри і пропорційности, // що їх 6
дано в цій ідеї. Ідея справедливости. Ототожнення права і чести. Справедливість як прогресивна ідея і як право, обумовлене заслугою. Наслідки, які випливають із розуміння елінами справедливости як чести й гідности.

29. *Погляди на державу:* а) античний, суть його, відсутність розуміння значення людини як вільної особистости, заперечення приватного життя; б) середньовічний, ідея Блаженного Августина; погляд середньовічного суспільства на державу і особистість; в) ідея держави у новому світі Ґуґо Ґроція. Формалізм права і його значення. Подвійність розвитку елінської держави за двома племенами, що позначилося: а) на відношенні ідеї національного гаразду до загальнолюдського; б) на відношенні приватних інтересів до державних.

30. *Початок філософського вчення про право і державу до Сократа.* Щаблі, якими пройшла ідея права у своєму розвиткові до Сократа: 1) вчення Анаксимандра і Геракліта, ідея справедливости як основа буття космосу, доцільність цього розуміння ідеї права. Вчення Анаксимандра про зникнення речей у їх загальній субстанції. Ідея права у Геракліта, принцип абсолютної мінливости речей. Космічний закон. Одвічна правда і значення цього закону за Гераклітом. Ставлення Геракліта до індивідуального розвитку, демократії й погляд на закони держави. Пітагор і пітагорійці, ідея права як основа буття космосу розумних істот. Характерна риса елінського життя, що відбилася у вченні Пітагора і пітагорійців. Ставлення Пітагора до сучасного елінського ладу, характеристика і мета його громади, його погляд на епоху. Доля пітагорійського інституту. Пітагорійський принцип. Основа метафізичного вчення пітагорійців про світ. Визначення чеснот і того, що випливає з них: а) дружби; б) справедливости. Погляд на особистість людини.

31. *Вчення софістів.* Закон, що керує виникненням і розвитком моральних наук. Історичний хід елінського життя, що привів до заперечення об'єктивних норм життя і науки. Форми, які проходить софістика. Софістика до Сократа. Характер часу і стан суспільства, який пояснює виникнення софістики. Основа софістичного вчення, мінливість речей на відміну від учення Геракліта. Метафізичне вчення Протаго-

ра про мінливість речей і думок. Суб'єктивні підстави, що їх наводить Протагор на доказ своєї думки. Норми думок, що їх визнає Протагор, думки приємні й неприємні. Індиферентне ставлення софістів до релігії. Ідея Бога у Крітія. Наслідки метафізичного вчення софістів: виведення права з суб'єктивних потреб людини (приємне, корисне, право сили) і держави як закладу за угодою. Ставлення особи до держави за вченням Протагора і Гіпія. Критика вчення софістів: присутність темного почуття "ius privatum"[1]. Суперечності у поглядах Протагора і Гіпія. Суть софістики, що пояснює неможливість розвитку нею узгодженої теорії держави.

32. *Евдемонізм епікурійців*. Принцип епікурійців, задово-
7 лення і мета буття. // Чотири види чеснот за Епікуром. Погляд Епікура на походження держави. Санкція угоди. Відмінність Епікура від софістів. Виникнення головних пунктів учення епікурійців. Науковий скептицизм Карнеада. Пункти відліку філософії нової академії, принцип і характер розмов Карнеада. Порядок думок скептичної промови Карнеада: немає справедливости за природою; справедливість стосовно розсудливости і користи. Критика погляду Карнеада, історичне значення його скептицизму.

33. *Сократична філософія*. Всесвітньо-історичне значення Сократа. Принципи Сократової філософії, що виходять із неґативного боку вчення софістів. Визначення заслуги Сократа Ціцероном. Розум і його принципи – основа людського життя. Значення цього принципу. Погляд Сократа на науку всупереч погляду софістів. Вчення про право як незалежне від людини (справедливе за природою). Погляд Сократа на людські закони у державі. Визначення справедливости, її сутність. "Ius sapientioris"[2] як принцип держави і ставлення до цього принципу атенської практики. Аналіз вчення Сократа про справедливість як пізнання. Головні пункти вчення Сократа.

34. *Платонівське вчення про право і державу*. Вчення Платона проти софістичного скептицизму, який заперечував істину в наших судженнях. Ідея як розумна сутність речей або предмет правдивого пізнання розуму. Вчення Платона проти механічного вчення матеріалізму. Суть механічного споглядання, пасивність розуму. Розум як активна сила за Платоном. Органічний погляд Платона на державу. Становище особи у державі. Погляд Платона на право. Право об'єктивне на відміну від позитивного. Світогляд Платона у порівнянні з тим, що панує у житті. Ідея Плато-

[1] *лат.* приватне право.
[2] *лат.* право мудрішого.

нової держави на відміну від держави історичної. Аналогія людини і держави з психологічного погляду. Визначення суті людини. Три чесноти, що відповідають трьом частинам людського єства. Відхилення людини від своєї ідеї. Вчення Платона про державу, виникнення верств або класів. Заперечення принципу конкуренції. Справедливість і любов як основи суспільного життя.

35. *Вчення про мету держави.* Об'єктивна ідея гаразду і пояснення її. Зміст ідеї гаразду. Гаразд за Платоном на відміну від механічного погляду матеріалістів у природі й макіавелізму в праві. Визначення ідеї гаразду: а) ідеї істини; б) краси; в) симетрії. Порівняння основних ідей Платона з тими, що панують у новому світі: розгляд теорії, яка мовить, що сукупність явищ народного життя – принцип держави і права. Оцінка цього вчення, ставлення до нього Платона. Загальні висновки із порівняння вчення Платона з новими вченнями. Ставлення Платона до "ius privatum".

36. *Діалоги Платона.* Принципи державного життя, що випливають з відношень людських законів до божественного. Характерні риси вчення про справедливість, які викладено у п'яти діалогах. Діалог "Крітон", загальна думка діалогу, привід до пояснення її та основні положення. Ідеї, що містяться в понятті про гідність. Порівняння Платонових поглядів з поглядами нової // науки. Діалог "Горгій", суть морального добра, розкрита в цьому діалозі: а) заперечення вчення софістів про засоби набуття права; б) доказ неспроможности вчення софістів, що право є сила. Спроба Платона відшукати санкцію права у його "Тімеї" й "Протагорі"; санкція права, яка виникає із законів космосу і основ його буття. Мітичне вчення про санкцію права, розвинуте у "Протагорі". Міт про відплату в потойбічному житті, його значення. Три низки висновків, що випливають із кодексу основ, викладених у "Горгії". Нове розуміння санкції права як загрози і наслідок такого розуміння. 8

37. *Діалог "Політик".* Погляд Платона й інших філософів на царське мистецтво. Вчення про природний стан. Виклад діалогу. Щасливий природний стан людей в епоху Кроноса, перехід до епохи самоврядування. Завдання людського пастиря. Принцип єдинодержавности і необмеженої влади. Вчення про царське мистецтво: а) розвиток гармонії між чеснотами; б) запровадження моральних принципів. Законодавче мистецтво. Усвідомлення неможливости здійснення такої досконалої держави, причина неможливости. Поділ форм держави на досконалі й недосконалі; їх підподіл, що ґрунтується на складі

суб'єкта верховної влади. Принцип або критерій, узятий Платоном для оцінки форм державного життя. Поділ форм держави і спростування цих заперечень.

38. *Діалог "Республіка"*, загальна думка й погляд. Ідеї, на які розпадається ідея держави. Виклад діалогу: що таке справедливість і як вона виявляється у державі? Вчення про призначення індивідуальности людини. Зміст і суть душі. Ґрадація моральних принципів. Підстави для виникнення державних верств: а) засоби існування; б) захист. Призначення державців і воїнів. Причини, чому Платон не займається нижчим класом. Гармонійне поєднання класів є суть держави. Погляд на державу як на малий космос. Засоби для здійснення ідеї держави – з внутрішнього боку: а) загальне виховання. Мета виховання, його основа і ступені; музично-гімнастичне [виховання], його характер і мета; математичне і філософське виховання; б) спеціальне виховання – виховання державців і воїнів.

39. *Засоби для здійснення ідеї держави*, закладені у її зовнішній організації. Суть державних закладів стосовно: а) народження дітей (шлюб, спільність дружин); б) виховання дітей. Заперечення сім'ї й рівноправність чоловіка та жінки на основі держави. Заперечення власности. Кількість громадян в ідеальній державі. Постанови міжнародного права. Пояснення різноманітности політичних закладів. Визначення вартісности різних форм держави. Пояснення розбіжностей висновків стосовно оцінки різних форм держави, //
9 зроблених у "Політикові" та "Республіці".

40. *Загальний погляд на вчення Платона про державу.* Помилковий погляд учених на Платонову "Республіку" як на утопію. Держава Платона у порівнянні з сучасною [йому] елінською державою. Необхідність трьох елементів для утворення держави. Спроба виділити державну владу із суми інших елементів суспільного життя, думка про неї як про звільнену від приватних інтересів. Комунізм Платона у порівнянні з новим [комунізмом] (подільні й неподільні достатки). Окремі форми Платонового комунізму: а) спільність жінок, її принцип за новим і за Платоновим комунізмом; б) спільність майна, її підстави за новим і за Платоновим комунізмом; в) виховання дітей, основи християнська і антична. Характер Платонового комунізму. Наслідки морально-релігійного погляду: а) форми, у яких не могла бути реалізована ідея держави; б) суперечність між формою та ідеєю держави; в) божественне урядування державою і становище у ній особи; г) мета держави; основа цих суперечностей, погляд античного світу на особистість.

41. *Діалог "Закони"*. Мета, якої дотримується Платон у

своїх "Законах". Поєднання моральних основ з політичними. Залежність державного ладу від релігії. Причини, чому Платон поклав у підвалини своєї держави заклади Спарти і Кріту. Зміст діалогу: а) дух законів на погляд Платона, на відміну від погляду римлян. Вимога стосовно кодексу. Порівняння законодавства як продукту народного життя із законодавством уявним; б) організація держави: 1) властивість території; 2) кількість громадян і приватної власности. Інститут рабства і виправдання його у Платона. Поводження з рабами. Сімейний інститут, його заперечення, умови шлюбу і народження дітей. Характер виховання і основні його види. Вчення про змішану форму врядування. Система виборів. Основи теорії карного права. Принцип карного права; загальна ідея покарання, окремі поділи.

42. *Вчення Арістотеля про право і державу*. Ставлення Арістотеля до Платона. Загальний характер філософії Арістотеля (реалізм). Метод наукового дослідження, порівняння з методом Платона. Метафізичний принцип (іманентність ідеї). Метафізичне споглядання світу в Платона, Арістотеля, Епікура. Теологічний процес за Арістотелем і виведення основних метафізичних тез. Вчення Арістотеля про моральну суть людини. Мета життя (щастя). Доброчесність як сила для набуття щастя. Різниця між Арістотелем і Платоном у вченні про моральну суть людини. Види чеснот, їх виведення. Іфічна чеснота, її значення й сутність (золота середина). Підстави, які привели Арістотеля до вчення про золоту середину, що
випливає: а) із психологічних // принципів; б) із погляду 10
Арістотеля на світ; в) із метафізичного принципу. Діоноятична чеснота, її суть. Три форми щастя, що виводяться з поділу чеснот.

43. *Загальне вчення про державу*. Суть і мета держави. Відмінність Арістотеля від Платона: а) у розумінні гаразду, що його повинна реалізувати держава; б) у думці про індивідуальність людини і її ставлення до держави; в) у думці про державну єдність. Дослідження Арістотеля, що містить у собі аналіз Платонового комунізму: а) сувора єдність руйнує саму себе; б) сувора єдність руйнує енергію приватної діяльности; в) неможливо з'єднати всіх громадян зв'язками сімейної єдности; г) неможливо зруйнувати сім'ю. Аналіз Арістотелем Платонового вчення про володіння. Обговорення питання про кількість наділів, характерна риса викладеного тут вчення Арістотеля, що виявилася у спростуванні принципу рівности наділів.

44. *Позитивне вчення про право і державу*. Основа державного життя. Аналіз ідеї справедливости. Види справедливости: 1) Справедливість, що визначається ідеєю закону.

Аналіз двох визначень: а) справедливість є діяльність згідно з законом; б) справедливість є чеснота. Визначення об'єктивної справедливости як визначення "suum cuique"[1]. Вчення про закони писані й природні, властивості тих і тих; 2) Справедливість, що визначається ідеєю гідности. Принцип геометричної пропорційности. Застосування цього принципу до пояснення різних форм держави.

45. *Справедливість, що визначається ідеєю рівности*: її предмет, поділ приватних стосунків. Арифметична пропорція, за якою визначається зрівнювальна справедливість. Справедливість, що визначається ідеєю правди. Загальні принципи, які випливають з аналізу ідеї справедливости. Аналіз ідеї дружби, підстава, чому стародавні філософи з поняттям справедливости поєднували поняття дружби. Метафізичне вчення Арістотеля як підстава для дослідження дружби. Арістотелеве двоїсте розуміння дружби і її визначення. Показ підстави, чому Арістотель ставить дружбу в основу державного життя. Два види дружби між рівними і нерівними.

46. *Аналіз ідеї осудности*, суть учення детерміністів. Суть осудности за Арістотелем. Види вчинків: а) вчинки невільні; б) змішані, скоєні внаслідок насильства і незнання. Незнання зовнішнє і внутрішнє; в) вчинки вільні, моменти вільних учинків: довільність, навмисність, мета. Принципи карного права, метод їх дослідження. Покарання і його мета. Подібність
11 і відмінність // Арістотеля й Платона.

47. *Вчення про державу*. Оцінка погляду Арістотеля на державу як на продукт: а) законів природи і б) законів волі. Спілки, що передують державі: 1) сім'я; предмет економіки; спілка чоловіка і дружини; 2) спілка господаря і раба; правомірність рабства; моральне ставлення господаря до раба; суперечності, помічені у вченні про рабство; 3) спілка голови і членів сім'ї, аналогія між ставленням членів сім'ї до голови сім'ї й ставленням громадян до верховної влади; 4) комі (громада). Держава, її виникнення і мета. Перше положення – держава виникає не з самих матеріальних потреб; друге положення – держава є продукт розуму і волі. Двозначний погляд на державу, що виникла таким чином: а) гіпотетичний; б) ідеальний. Причини вибору цього методу. Суть держави. Вчення про моральну суть держави: моральні сили, необхідні для утворення держави. Практичні зауваження Арістотеля про неправильність суджень людей про моральні сили, суперечність цих суджень у меті держави. Ставлення цього вчення Арістотеля до вчення Платона. Погляд Арістотеля на сутність і значення громадянина

[1] *лат.* кожному своє.

у державі. Суттєві функції держави як три види влади: а) визначальна і вирішальна взагалі; б) виконавча або урядова; в) судова. Коло їх діяльности. Верстви, їх виникнення. Форми урядування, принцип їх виникнення. Умови, що сприяють встановленню тієї або іншої форми: а) політична доброчесність; б) місцеві умови. Відносні переваги і вади кожної з цих форм і їх лад. Верховна влада. Пункт опертя у цьому питанні Платона і Арістотеля. Три принципи, які встановив Арістотель у розв'язанні питання, кому повинна належати верховна влада: а) визнання права народу на політичне життя і діяльність; б) заперечення приватних переваг (спростування Сократового "ius sapientioris"); в) закон, який розподіляє справедливість.

48. *Опис ідеальної держави*. Умови, що сприяють побудові кращої держави: 1) Стосуються землі й людей, які на ній живуть, незручність багатолюдної й просторої держави; природні багатства; розташування території – вигоди і невигоди приморського розташування міста, вимоги до побудови самого міста; 2) Громадяни і їхні якості: чесноти, що вимагаються від громадян ідеальної держави. Думка Арістотеля про те, що лише греки здатні утворити таку державу. Верстви ідеальної держави, поділ усіх верств на дві частини й причина цього, яка лежить в ідеї держави; 3) Організація ідеальної держави, питання про розподіл території. Приватна власність і її організація; суперечливий розподіл її між громадянами; 4) Виховання громадян як перша основа досконалої держави. //

49. *Загальний погляд на вчення Арістотеля про держа-* 12
ву. Присуд Моля. Погляд на вчення Арістотеля з умоглядного пункту зору. Непримиренні суперечності, в яких опинився Арістотель у своєму вченні про відношення суб'єктивного і об'єктивного елементу нашої особистости та доброчесности й щастя. Стоїчна філософія. Виникнення двох шкіл у розвиткові ідеї доброчесности й щастя – епікурійської та стоїчної. Епікурійський принцип і принцип стоїчний. Походження стоїцизму. Визначення доброчесности, обумовлене поглядом стоїків на природу. Погляд на особистість, що випливає з цього визначення. Космополітичне вчення про державу. Умоглядне вчення стоїків про початки права – поняття обов'язку й закону.

50. *Право у римлян*. Причини й пункти зіткнення римського права зі стоїчною філософією. Загальна характеристика римського права. Погляд Геґеля на його суть. Неправильність цього погляду з наукового й історичного пункту зору. Ха-

рактеристика римського права на противагу грецькому: "гарне" і "чудове" як терміни, у яких відбивалося моральне споглядання грецького народу; "bonum"[1] та "utile"[2] – терміни римського морального погляду на життя. Іншого роду терміни, що характеризують римське право на відміну від грецького: а) "respublica"[3] на противагу "πολιτεια"[4], б) "ius" на противагу "δικαιον", в) "disciplina"[5] на противагу "προσηκον"[6], г) "imperium"[7] на противагу "αρχη"[8].

51. *Загальний історико-філософський огляд римського права*. Право у греків і римлян в епоху виникнення цих народів. Показ Тацітом ходу історії конституцій римського народу. Розгляд цього показу: а) право у римлян в епоху Ромула, б) Нуми, в) Сервія Тулія, г) після вигнання Тарквінія. "Ius aequum"[9]. Визначення "aequitas"[10] Ціцероном. "Aequitas" як ідея публічного і приватного права. Визначення "aequitas" на противагу "ius strictum"[11]. Механічний погляд римлян на право, що обумовив характер праць римських юристів.

Літографувати дозволяється. П. Юркевич.

Підпис ординарного професора
Памфіла Даниловича Юркевича цим засвідчую.
Секретар Соколов.
Москва. Квітня 10 дня 1872 р.

---

[1] *лат.* добре.
[2] *лат.* корисне.
[3] *лат.* республіка, держава.
[4] *давньогр.* держава, республіка.
[5] *лат.* урядування, настанова.
[6] *давньогр.* необхідне, належне.
[7] *лат.* держава, імперія.
[8] *давньогр.* основа, принцип, початок панування, царство.
[9] *лат.* рівне право.
[10] *лат.* рівність.
[11] *лат.* суворе (тверде) право.

ПРОГРАМА ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ ПРАВА 1

1873 р.

1. *Логічна позиція історії філософії права серед юридичних наук.* Завдання знання і умови його виконання. Труднощі виконання завдання знання для юриста. Юридична освіта і умови, за яких досягається її досконалість. Необхідність об'єднання юридичних наук і відомостей, що їх вони подають. Різні види єдности серед наук права: а) єдність, що досягається кодексом, та її значення; б) емпірична єдність; в) внутрішня єдність, її види; основа для їхніх висновків. Національний дух як джерело права, історичний елемент у праві, раціональний елемент. Ідея філософії позитивного права. Завдання філософії права.

2. *Рівномірне історичне й раціональне вивчення права.* Поділ наук на історичні й раціональні. Їх метод (індукція і дедукція). Необхідність правильного поєднання індуктивного і дедуктивного методів у науці. Наслідки переваг того чи іншого методу. Поділ теоретичних наук: а) на ті, що роз'яснюють; б) на ті, що оцінюють. Основа цього поділу: відношення розуму до волі. Логічна різниця між роз'яснювальними і оцінювальними науками. Необхідність правильного поєднання їх. Поділ роз'яснювальних на: а) ті, що роз'яснюють з причини; б) з мети. Науки, які вивчають мету зовнішню; науки біологічні. Науки етичні та їх сутність.

3. *Позиція філософії права в загальній філософській системі.* Спонука до філософського дослідження понять: а) потреба моральної волі; б) вартість знань, які подають емпіричні науки; предмет філософії на відміну від предмета позитивних наук. Потрійне визначення філософії. Визначення Платона-Канта-Гербарта. Загальне завдання філософії: відрізнити явище від справжнього буття. Риси, характерні для явищ, і завдання філософії, що звідси випливають. Поділ філософських наук на логіку, метафізику й етику – основи такого поділу.

4. *Перехід до моральної філософії.* Ідея етики. Визначення завдань етики, виходячи із засад, на які спираються окремі науки: а) поділ думок на істинні й хибні; б) різниця між добрими і поганими вчинками – необхідність норми для визначення цієї різниці; в) здатність мимовільної оцінки. Двоїсті норми, які відкриваються внаслідок психологічного аналізу: а) норми суб'єктивні, їх види, приємне і корисне. Відносна вартісність цих норм; б) норми об'єктивні як характеристич-

на сутність людини. Метод їх виведення: об'єктивні якості
2 людини, // вільне самовизначення.

5. *Перехід до філософії права.* Ідея права. Значення ідеї обов'язку й доброчинности стосовно людини, що розглядається: а) як явище для самої себе; б) у взаємозв'язку з іншими. Афоризми давнини: а) значення "neminem laede"[1]; б) "suum cuique tribue"[2]; в) "imo omnes quantum potes iuva"[3]. Особливості, на яких базується відокремлення філософії права від етики; г) короткий огляд предметів, викладених у науці про право. Перший вид ідей, які випливають: а) із самозбереження: вторгнення одного у сферу іншого, наслідок цього; види неправди; б) із власности: походження власности – "ius primi occupantis"[4] і "ius formationis"[5]; в) з ідеї угоди і поняття, які є в ідеї угоди; насильство і хитрість; форми останньої. Другий вид ідей: порушення права, його захист і форми його. Практичне виникнення держави і її завдання; вимоги, які покладаємо на державу.

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФСЬКИХ УЧЕНЬ ПРО ПРАВО І ДЕРЖАВУ

ВСТУП

6. *Початок історичного розвитку науки.* Школи з різними поглядами на історію людства: погляд Гегеля, критика цього погляду, погляди школи Краузе та ін. Вчення, яке виникає з цього погляду: а) про нероздільність людських ідей у первісний час; б) про їх протилежність і однобічність; в) гармонійне поєднання їх в одне ціле. Погляд Аренса і його періоди історії розвитку людства.

7. *Обставини, які випали з уваги Аренса*: а) різниця змісту ідей, які взяв народ зі спільної спадщини; б) форми засвоєння народом цих ідей. Поділ старого світу на язичеський та іудейський і язичеського – на східний і греко-римський. Релігія як вияв суті людини, виникнення її. Суттєві риси природної чи язичеської релігії. Ідея "fatum" 'у[6], її основа (політеїзм). Богосвідомість іудеїв, на відміну від язичеської, – істота

[1] *лат.* нікому не зашкодь.
[2] *лат.* віддай кожному своє.
[3] *лат.* допомагай навіть усім, скільки зможеш.
[4] *лат.* право першого заволодіння.
[5] *лат.* право набутку (набування).
[6] *лат.* доля.

Бога. Іудейський погляд на особистість на противагу язичеському. Причини відсутности в іудеїв науки про право і державу, які полягають: а) у завданнях іудейського народу; б) в ідеї царя; в) в поглядах на історичні держави. Психологічний закон, що обумовлює різні форми життя, і поділ старого язичеського світу на східний і греко-римський: а) принцип змін чуттєвих вражень; б) принцип звички; в) принцип розуму, який самостійно досліджує і керує життям греків. Фізичні умови, які сприяли елінському народові у виконанні його історичної місії. Вплив протилежности й різноманітности кліматичних умов на природне світосприйняття елінів: а) сутність і дух грецької теогонії; б) доброзичливе ставлення до природи, що виявилося у мітології взагалі й, зокрема, у міті про поділ космосу богами. Погляд елінів //
на ставлення богів до людей. 3

8. *Погляд елінів на епізоди своєї історії*, що виявився у міті про Гею, Теміду й Аполона. Характер Аполона. Погляд елінів на історію окремої людини, що виявився у міті про створення людини. Зміст міту. Історія розвитку елінської держави, зміна форм – царської, аристократичної, демократичної. Поняття про право і справедливість. Ідея номосу і "το δικαιον"[1]. Ідея Немезіди, поняття дружби, що його дано в цій ідеї; поняття міри і пропорційности. Ідея "το δικαιον" – ототожнення права і чести; відсутність формального виразу для цієї ідеї; "το δικαιον" як право, обумовлене заслугою.

9. *Погляд на державу:* а) античний; сутність його; недоліки розуміння значення людини як вільної особистости; заперечення приватного життя; б) середньовічний погляд; ідея двох царств; "De civitate Dei"[2] блаженного Августина. Погляд середньовічного суспільства на державу і особистість. Ідея держави у новому світі; Ґуґо Ґроцій, особливості його поглядів. Формалізм права і його значення. Двоїстість розвитку елінської держави, судячи з двох племен, що виявилася: а) у відношенні національного гаразду до загальнолюдського; б) у відношенні приватних інтересів до державних.

10. *Початки філософського вчення про право і державу* та розвиток його до Сократа. Етапи, через які пройшла ідея права у своєму науковому опрацюванні до Сократа. Вчення Анаксимандра і Геракліта, ідея справедливости як основа буття космосу, сенс цього розуміння ідеї права. Вчення Анаксимандра про зникнення речей у їх загальній субстанції. Ідея права у Геракліта: принцип абсолютної мінливости речей.

---

[1] *давньогр.* справедливість.
[2] *лат.* "Про град Божий".

Космічний закон – Одвічна правда і значення цього закону згідно з Гераклітом. Ставлення Геракліта до індивідуального розвитку демократії і його погляди на закони держави. Пітагор і пітагорійці, ідея права як основа буття космосу розумних істот. Характерна риса елінського життя, що відбилася у вченні Пітагора і пітагорійців, характеристика і мета його громади, його погляд на людський вік. Пітагорійський принцип. Основа метафізичного вчення пітагорійців про світ. Визначення доброчинства і того, що міститься в ньому: а) дружби; б) справедливости. Погляд на особистість людини.

11. *Вчення софістів*. Право як основа індивідуального буття. Закон, який керує виникненням і розвитком моральних наук. Форми, через які проходить софістика. Софістика до Сократа. Характер часу і стан суспільства, які пояснюють виникнення софістики. Метафізичне вчення Протагора про змінність речей і про думки. Суб'єктивні основи, які наводить Протагор на доказ своєї думки. Норми думок, які визнає Протагор, думки приємні й неприємні. Індиферентне ставлення софістів до релігії. Ідея Бога у Крітія. Наслідок метафізичного вчення софістів і витяг права із суб'єктивних потреб людини (приємне, корисне, право сили) і держави як закладу згідно з угодою. Ставлення особи до держави згідно із вченням Протагора і Гіпія. Критика вчення софістів: суперечності у поглядах Протагора і Гіпія. Сутність софістики, яка доводить неможливість розвитку згідно з поєднувальною теорією існування держави. //

4 **12.** *Евдемонізм епікурійців*. Принцип епікурійців: задоволення – мета існування. Чотири види доброчесности за Епікуром. Погляди Епікура на походження держави. Санкція угоди. Виникнення головних пунктів вчення епікурійців. Науковий скептицизм нової академії – Карнеад. Вихідні пункти філософії нової академії, принцип і характер розмов Карнеада. Хід думок скептичної промови Карнеада: нема справедливости згідно з природою; справедливість стосовно розсудливости й користи. Критика поглядів Карнеада.

13. *Сократична філософія*. Всесвітньо-історичне значення Сократа. Принципи Сократової філософії. Визначення заслуги Сократа Ціцероном. Розум і його принципи – основа людського існування. Погляд Сократа на науку, спрямований проти поглядів софістів. Вчення про право як про незалежне від людини (справедливе за природою). Погляд Сократа на людські закони у державі. Визначення справедливости, її суть. "Ius sapientioris"[1] як принцип держави. Аналіз вчення Сократа про справедливість як пізнання. Головні пункти вчення Сократа.

[1] *лат*. право мудрішого.

14. *Вчення Платона про право і державу*. Вчення Платона проти софістичного скептицизму, який заперечував істину в наших судженнях. Ідея як розумна сутність речі або предмет правдивого пізнання розуму. Вчення Платона проти механічного споглядання матеріалізму. Суть механічного споглядання – пасивність розуму. Розум як активна сила згідно з Платоном. Органічний погляд Платона на державу. Становище особи в державі. Погляд Платона на право. Право об'єктивне на відміну від позитивного. Світогляд Платонової філософії у порівнянні з тим, що панує в житті. Ідея Платонової держави на відміну від історичної держави. Аналогія людини і держави з психологічного погляду. Визначення суті людини. Три чесноти, які відповідають трьом частинам людського єства. Відхилення людини від своєї ідеї.

15. *Вчення Платона про державу*, виникнення верств чи класів. Заперечення принципів конкуренції. Справедливість і любов – основа суспільного життя. Вчення про мету держави. Об'єктивна ідея гаразду і пояснення її.

16. *Діалоги Платона*. Характерні риси вчення про справедливість, які викладено у п'яти діалогах. Діалог "Крітон", загальна думка діалогу, привід до пояснення її та основні принципи. Ідеї, які полягають в уявленні про гідність. Діалог "Горгій", суть морального добра, розкрита в цьому діалозі; доводи неспроможности вчення софістів, що право є сила. Спроба Платона знайти санкцію права в його "Тімеї" й "Протагорі", санкція права, яка виникає із законів космосу і основ його буття. Мітичне вчення про санкцію права, подане у "Протагорі". Міт про відплату в потойбічному житті, його зміст.

17. *Діалог "Політик"*, значення питання про царське мистецтво, яке обумовлюється художнім характером грецького генія. Погляди Платона та інших філософів на царське мистецтво. Вчення Емпедокла про природний стан. Виклад діалогу. Щасливий природний стан людей в епоху Кроноса; перехід до епох самоврядування. Завдання людського пастиря. Принцип єдинодержавности // і необмежености влади. 5
Вчення про царське мистецтво: а) розвиток гармонії між чеснотами; б) запровадження моральних принципів. Законодавче мистецтво. Усвідомлення неможливости створення досконалої держави, причина неможливости. Поділ форм держави на досконалі й недосконалі; їх підподіл, що ґрунтується на складі суб'єкта верховної влади. Принцип чи критерій, прийнятий Платоном при оцінці форм державного життя. Розподілення форм держав.

18. *Діалог "Республіка"*, загальна думка і погляд. Ідеї, на які розпадається ідея держави. Виклади діалогу: що таке

справедливість і як вона виявляється у державі? Вчення про призначення індивідуальности людини. Зміст і суть душі. Градація моральних принципів. Підстави для виникнення державних верств: а) засоби існування; б) захист. Призначення державців та воїнів. Причини, чому Платон не займається нижчим класом. Гармонійне поєднання класів – суть держави. Погляд на державу як на малий космос. Засоби для здійснення ідеї держави – з внутрішнього боку: а) загальне виховання; мета виховання, його основа і ступені; музичногімнастичне [виховання], його характер і мета; математичне і філософське виховання; б) фахове виховання – виховання державців і воїнів.

19. *Засоби для здійснення ідеї держави*, що закладені у її зовнішній організації. Суть державних закладів стосовно: а) народження дітей (шлюб, спільність дружин); б) виховання дітей. Заперечення сім'ї й рівноправність чоловіків та жінок у державі. Заперечення власности. Кількість громадян в ідеальній державі. Постанови міжнародного права. Пояснення різноманітности політичних закладів. Визначення вартісности різних форм держави. Пояснення розбіжностей висновків стосовно оцінки різних форм держави, зроблених у "Політикові" та "Республіці".

20. *Загальний погляд на вчення Платона про державу.* Суперечливі погляди вчених на Платонову "Республіку". Погляд на "Республіку" як на утопію, критика цього погляду. Умови правильної оцінки Платонового вчення про державу: дух і характер епохи, зображуваної Платоном. Платонова держава у порівнянні із сучасною [йому] елінською державою. Необхідність 3-х елементів для утворення держави. Спроба виокремити державну владу з суми інших елементів держави, думка про неї як відчужену від приватних зацікавлень. Платонів комунізм у порівнянні з новим [комунізмом] (подільні і неподільні достатки). Окремі форми Платонового комунізму: а) спільність жінок, її принцип за новим комунізмом і Платоновим; б) спільність майна, її підстави за новим комунізмом і Платоновим; в) виховання дітей, основи християнська і антична. Характер Платонового комунізму. Наслідки морально-релігійного погляду: а) форми, в яких не могла бути реалізована ідея держави; б) суперечності між формою та ідеєю держави. Основа цих суперечностей, погляд античного світу на особистість.

21. *Діалог "Закони"*. Відношення цього діалогу до "Республіки". Залежність державного порядку від релігії. При-
6 чини, чому Платон поклав в основу своєї // держави інституції Спарти і Кріту. Виклад діалогу: а) дух законів на погляд Платона, на відміну від поглядів римлян. Вимоги стосов-

но кодексу. Порівняння законодавства як продукту народного життя із законодавством абстрактним. Впровадження нових законів; б) організація держави: властивості території; кількість громадян і приватної власности. Інститут рабства і виправдання його у Платона. Поводження з рабами. Сімейний інститут, його заперечення, умови шлюбу і народження дітей. Характер виховання і основні його види. Вчення про змішану форму врядування. Система виборів. Основи теорії цивільного права. Принцип кримінального права. Загальна ідея покарання, окремі поділи.

22. *Вчення Арістотеля про право і державу.* Ставлення Арістотеля до Платона. Загальний характер філософії Арістотеля (реалізм). Метод наукового дослідження, порівняння з методом Платона. Метафізичний принцип (іманентність ідеї). Метафізичне споглядання світу в Платона, Арістотеля, Епікура. Теологічний процес за Арістотелем і виведення тез. Вчення Арістотеля про моральну суть людини, мета життя (щастя). Доброчесність як сила для набуття щастя. Відмінність Арістотеля від Платона у вченні про моральну суть людини. Види чеснот, їх виникнення. Іфічна чеснота, її значення й суть (золота середина). Підстави, які призвели Арістотеля до вчення про золоту середину, що випливають: а) із психологічних принципів; б) із погляду Арістотеля на світ; в) із метафізичного принципу.

23. *Загальне вчення про державу.* Суть і мета держави. Відмінність Арістотеля від Платона: а) у розумінні гаразду, що його повинна реалізувати держава; б) у думці про індивідуальність людини і її ставлення до держави; в) у думці про державну єдність. Дослідження Арістотеля, які містять у собі аналіз Платонового комунізму: а) сувора єдність руйнує саму себе; б) сувора єдність руйнує енерґію до приватної діяльности; в) неможливо поєднати всіх громадян зв'язками сімейної єдности; г) неможливо зруйнувати сім'ю. Аналіз Арістотелем Платонового вчення про володіння. Обговорення питання про кількість наділів, характерні риси поданого тут Арістотелевого вчення, які виявилися у спростуванні принципу рівности наділів.

24. *Позитивне вчення про право і державу.* Основи державного життя. Аналіз ідеї справедливости. Види справедливости: 1) Справедливість, що визначається ідеєю законности. Аналіз двох визначень: а) справедливість є діяльність згідно з законом; б) справедливість є чеснота. Визначення об'єктивної справедливости як [визначення] "suum cuique"[1]. Вчення про закони, писані й природні,

[1] *лат.* кожному своє.

властивість тих і тих; в) справедливість, яка визначається ідеєю гідности; що треба розуміти під гідністю. Принцип геометричної пропорційности. Застосування цього принципу до пояснення різних форм держави. //

7 **25.** *Справедливість, яка визначається ідеєю рівности.* Її предмет, поділ приватних стосунків. Арифметична пропорція, за якою діє зрівнювальна справедливість. Справедливість, яка визначається ідеєю правди. Загальні положення, що випливають з ідеї аналізу справедливости. Аналіз ідеї любови, підстава, чому стародавні філософи з поняттям справедливости поєднували поняття дружби. Арістотелеве подвійне розуміння дружби і визначення її. Показ підстав, чому Арістотель ставить дружбу в основу державного життя. Двоїсті види дружби: дружба між рівними і нерівними. Висновки новітніх учених із вчення Арістотеля про дружбу і справедливість як про сили, що об'єднують людей у суспільство.

26. *Аналіз ідеї осудности*, суть учення детерміністів. Суть осудности за Арістотелем. Види вчинків: а) учинки вільні; б) змішані, скоєні внаслідок насильства і незнання; незнання зовнішнє і внутрішнє; в) вчинки вільні, випадки вільних вчинків: мимовільність, навмисність і мета. Принципи кримінального права, метод їх дослідження. Покарання і його мета. Подібність і відмінність Арістотеля й Платона.

27. *Вчення про державу.* Оцінка погляду Арістотеля на державу як на продукт а) законів природи і б) законів волі. Об'єднання, які передували державі: 1) сім'я як предмет економіки; спілка чоловіка і дружини; 2) спілка пана і раба, правомірність рабства; моральне ставлення пана до раба; суперечності у вченні про рабство; 3) спілка голови і членів сім'ї, аналогія між ставленням членів сім'ї до голови сім'ї й ставленням громадян до верховної влади. Комі (громада). Держава – її походження і мета. Перше положення – держава виникає не тільки з самих матеріальних потреб; друге – держава є витвір розуму і волі. Двоїстий погляд на державу, що виникла таким чином: а) гіпотетична; б) ідеальна. Суть держави. Вчення про моральну суть держави: моральні сили, які потрібні для утворення держави. Практичні зауваження Арістотеля про неправильність суджень людей про моральні сили, суперечність цих суджень меті держави. Відношення цього вчення Арістотеля до вчення Платона. Погляди Арістотеля на суть і значення громадянина у державі.

28. *Суттєві функції держави* як три види влади: а) визначальна, вирішальна; б) виконавча або урядова; в) судова. Коло їх діяльности. Верстви, їх виникнення і кастовий ха-

рактер. Форми урядування, принцип їх утворення. Умови, які сприяють утвердженню тієї чи іншої форми: а) політична доброчесність; б) кліматичні умови. Відносні чесноти й вади кожної з цих форм та їх порядок. Верховна влада. Вихідні пункти у цих питаннях – Платона і Арістотеля. Три принципи Арістотеля у вирішенні питання – кому повинна належати верховна влада: а) визначення права народу на політичне життя і діяльність; б) заперечення окремих переваг (спростування Сократового виразу "ius sapientioris"); в) закон, який розподіляє справедливість.

29. *Опис ідеальної держави.* 1) Умови, що сприяють побудові кращої держави: стосуються землі й людей, які на ній живуть; незручність багатолюдної й просторої держави; природні багатства; форма території; // вигоди й 8
невигоди приморського розташування міста, вимоги, які запобігають цим невигодам, вимоги до розташування самого міста. 2) Громадяни і їхні якості: чесноти, які вимагаються від громадян ідеальної держави. Думка Арістотеля про те, що тільки греки здатні утворити таку державу, підстава цієї думки. Верстви ідеальної держави, поділ усіх верств на 2 частини, причини цього лежать в ідеї держави. 3) Організація ідеальної держави, питання про поділ території. Приватна власність та її організація, подвійний поділ її між громадянами. 4) Виховання громадян як перша основа досконалої держави. Завдання виховання та його характер. Виховання домашнє і публічне.

30. *Загальний погляд Арістотеля на вчення про державу.* Присуд Роберта Моля. Погляд на вчення Арістотеля з умоглядного пункту зору. Непримиренні суперечності, у яких опинився Арістотель у вченні про відношення суб'єктивного та об'єктивного елементу нашої особи та доброчесности й щастя. Стоїчна філософія. Виникнення двох шкіл у розвиткові ідеї доброчесности й щастя – епікурійської й стоїчної. Епікурійський принцип і принцип стоїчний. Походження стоїцизму. Визначення доброчесности, обумовлене поглядами стоїків на природу й сутність людини. Погляд на особистість, що випливає з цього визначення держави. Космополітичне вчення про державу. Ставлення до вчення християнства. Умоглядне вчення стоїків про основу держави – поняття обов'язку й закону.

31. *Право у римлян.* Причини і пункти дотику римського права і стоїчної філософії. Загальна характеристика римського права, погляд Гегеля на суть римського права. Неправильність цього погляду з наукового та історичного пункту зору. Характеристика римського права на противагу грецькому: "гарне" і "чудове" як терміни, в яких виявилося мо-

ральне споглядання грецького народу; "bonum"[1] і "utile"[2] – терміни римського морального погляду на життя. Іншого роду терміни, які характеризують римське право на відміну від грецького: а) "respublica"[3] на відміну від "πολιτεια"[4]; б) "ius" на противагу "το δικαιον"; в) "disciplina"[5] на противагу "προσηκον"[6]; г) "imperium"[7] на противагу "αρχη"[8].

32. *Загальний історико-філософський огляд римського права*. Право у греків і римлян в епоху виникнення цих народів. Показ Тацітом історії римського народу. Розгляд цього показу. Право у римлян: а) в епоху Ромула; б) Нуми; в) Сервія Тулія; г) після вигнання Тарквінія; боротьба патриціїв і плебеїв. Виникнення "ius aequitatis"[9] (триби XII таблиць [...] трибунів). Практичний напрям римського генія, що позначилося на житті, звичаях, які склалися під впливом права і науки. Визначення "aequitas"[10] Ціцероном. "Aequitas" як ідея публічного і приватного права. Визначення "aequitas" на противагу "ius strictum"[11]. Механічний погляд римлян на право, що обумовив характер праць римських юристів.

Літограф з дозволу проф. П.Д. Юркевича.
1873 р. Бер[езня]. 30. Москва.

---

[1] *лат.* добре.
[2] *лат.* корисне.
[3] *лат.* республіка, держава.
[4] *давньогр.* держава, республіка.
[5] *лат.* урядування, настанова.
[6] *давньогр.* належне, необхідне.
[7] *лат.* держава, імперія.
[8] *давньогр.* основа, принцип, початок, панування, царство.
[9] *лат.* право рівности.
[10] *лат.* рівність.
[11] *лат.* суворе (тверде) право.

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ ПРАВА

Для всебічного огляду предмета необхідно поєднувати 3
історичний інтерес із науковим. Так, якби ми, вивчаючи геометрію, доводили правильність так званої Пітагорової теорії, то, звичайно, кожен із нас став би доводити її з загальних початків науки, але допитливий розум запитав би, а як сам Пітагор додумався до цієї теорії. Тому необхідно простежити історію цієї теорії. З цього добре видно, що поєднувати історію з теорією – ідеал вельми світлий і високий, до якого треба прагнути.

Історія говорить про те, що було і сталося; і оскільки вона говорить розумній істоті, то називає причини, чому сталося саме так, а не інакше; в цей, а не в інший час.

Теорія, навпаки, говорить про сутнісне – постійне і незмінне, яке є нормою діяльности. З цього погляду всі науки поділяють на історичні й філософські. Візьмімо теоретичні науки – хоча б математику. Всі вони шукають щось суттєве, і тому мають метафізичний характер.

Інша група наук говорить про те, що існує як норма, наприклад – естетика. Те ж саме можна сказати і про філософію права. Вона говорить про норми наших стосунків у різних об'єднаннях, наприклад, у родинах та ін.

Але ні історія, ні теорія, що її викладають як вони є, недостатні: історична освіта, хоч як її високо тепер шанують, має два недоліки. Перший: під впливом історичної освіти складається [сліпа] звичка посилатися на авторитет факту; відомо, що в юридичній сфері є ціла школа, яка підлягає цьому впливові, але факт не завжди заслуговує впливу на нас у значенні норми і не може слугувати для нас ідеалом. Другий недолік залежить від постійного споглядання історичної тривоги, при погляді на яку мимохіть з'являється переконання, що все непостійне і немає нічого сталого. Це – шкідливий скептицизм. Звідси складається думка, що всі принципи вмирають, тривких основ немає; що вчора було правдою, завтра стає неправдою. За такої непостійности юристу нічого не лишилося б, як стати на ґрунт корисного і вигідні в нинішній час стосунки вважати за святиню.//

Протилежне цим двом недолікам ми можемо знайти в 4
міцності теоретичної або філософської освіти, яка є сутністю речі й повинна бути нормою діяльности. Але й ця освіта однобічна, так само, як історична, бо філософія говорить про ідеали, які далекі від вигідних для нас стосунків;

найвищі життєві завдання розв'язуються тоді, коли ми добре обізнані з умовами повсякденного життя.

Аби побачити необхідність поєднання історії з філософією, пригадаймо думку Платона, що людина зі своєю освітою стоїть посередині між змінюваним потоком явищ і їх незмінюваною основою, або посередині між чуттєвим світом та ідеальним, тому необхідно вивчити і той, і другий світ.

Вивчення права з обох цих боків вимагають, власне, як практичні заняття юриста, так і дух часу. Багатотомними законодавчими кодексами, надзвичайною різноманітністю існуючих визначень права можна оволодіти цілком, коли, з одного боку, ми знаходимо для них найвищу єдність у філософському вченні про право, і коли, з другого, знаємо історичні умови, які з єдности розвинули фактичну різноманітність. Проста ідея правди повинна бути й виражена у простих формах. Цієї вимоги наполегливо дотримуються в реформах сучасного суспільного ладу: скрізь намагаються звільнити право від невластивих йому форм. Але міцність і успіх таких реформ залежить як від правдивости й повноти історичних свідчень стосовно права, так і від правильних юридичних переконань, які повинна утворити філософія права.

Різні переконання про право мають вельми важливе значення для юриста; від них він не може відмовитися, як від своєї душі, й вони матимуть вплив на особливий напрямок, у якому він користується приписами позитивного права. Якщо, наприклад, він вважає право за байдужу в моральному значенні форму співжиття або за виявлення вищої ідеї, то й позитивне право набуде // для нього відпо-
5 відного значення і відповідного ступеня внутрішньої санкції.

Але наш час знаменний і тим, що питання про право стало популярне. Кожен прагне мати таку юридичну освіту, завдяки якій він буде здатний міркувати про краще влаштування різноманітних громад і цілої держави. Тільки необхідно, щоб така освіта не складалася з випадкових елементів, і цю випадковість може усунути тільки послідовне історичне й філософське вивчення права. Ідеї права не повинні змінюватися на чийсь власний розсуд, інакше вони породжуватимуть політичний фанатизм, як середньовічна освіта породжувала фанатизм релігійний.

Отож, треба вивчити правомірні стосунки, яких зазнало і пережило людство – це предмет усезагальної історії; далі: які правомірні стосунки людство вважало за найкращі норми життя – це предмет історії філософії права. Нарешті: які правомірні стосунки треба визнати за постійний ідеал – це, власне, складає предмет філософії права. Особливі труднощі при вивченні філософії права полягають у тому, що

вона є наука, яка незрозуміла без метафізики і яка перебуває з нею в тісному зв'язку.

ПОЗИЦІЯ ФІЛОСОФІЇ ПРАВА У ЗАГАЛЬНІЙ ФІЛОСОФСЬКІЙ СИСТЕМІ

Філософська система, як і кожна позитивна наука, має
вихідний пункт – дане; поза даним предмет мислення був би
вигадкою. Але той спосіб, у який воно вивчається, відрізняється
від [способу] вивчення [його] позитивними науками. Останні
вивчають сутність даного, причини й закони його утворення
та розвитку, або з'ясовують питання: що таке дане, чому і
яким чином воно є і як змінюється? В усіх науках ці питання
повторюються однаково, і вже це доводить, що вони не належать
жодній із них, // але становлять філософський бік 6
науки. Кожна наука має підпору серед суспільства і спирається
на необхідні й незмінні припущення, завдяки яким вона можлива;
вивчати їх – найближча мета філософії.

То які ж саме припущення лежать в основі позитивних наук? Як багато не було б таких припущень, – усі вони зводяться до двох найвищих: теоретичного, що керує пізнанням, і практичного, що керує діяльністю.

Перше, теоретичне, припущення формулюється так: є різниця між нашими думками не тому, що вони думки, а наскільки вони істинні; без цього припущення жодна наука неможлива або неправдива; дослідити його – завдання теоретичної філософії. Друге припущення обстоює моральне життя й визначається так: є різниця між учинками не тому, що вони приємні або неприємні нам, а за внутрішньою вартістю або за відмінністю між добром і лихом. Це припущення досліджує практична філософія. А теоретична філософія поділяється на логіку й метафізику; друга, практична філософія, поділяється на естетику й етику; перша каже про красу речей, друга – про красу вільних дій.

Переходимо до практичної філософії, де право має своє
певне місце. Практична філософія або етика ґрунтується на
факті, що прагнення і вчинки людини підлягають мимовільній
оцінці: [людина] то схвалює, то не схвалює їх розумом; але
присутність такого факту допускає, що людина як розумна
істота знаходить або має масштаб чи норму для оцінки своїх
прагнень і вчинків. Психологія доводить, що такі норми для
оцінки вчинків поділяються на два класи: вчинок або не
схвалюється, або схвалюється, або стосується чогось зовнішнього
для нього, або ж узятий сам по собі, за своєю внутрішньою
// якістю без будь-якого відношення до чогось стороннього. 7
Перший клас охоплює норми змінювані, які поділя-

ються ще на два види: зовнішня форма полягає або в тому, що вчинок справляє приємне чи неприємне враження на особу, або в тому, що вчинок розглядається як засіб випадкового настрою та інших обставин. У другому класі зразки незмінювані, незалежні від випадкового настрою та інших обставин.

На противагу змінюваним нормам є ідеї, які незмінні й мають безумовну вартість; тому при оцінці вчинків тут не мається на увазі приємне і неприємне, корисне і некорисне; і якби не було таких незмінних ідей, тоді кожен із нас для виправдання своїх учинків міг би послатися на те, що вони приємні, корисні для нього. Але які ж саме зразки залишаються незмінними? Ось питання, у розв'язанні якого розходяться філософи. Оберімо метод звичайніший. Справа стосується людини і її сутности; нерозумна природа робить так, що людина, як тварина, шукає приємного і уникає неприємного; а з розвитком розуму шукає корисного. Це стосується самозбереження і підводиться під ідею егоїзму: тут людина вважає як [самих] людей, так і все [інше] за безправні засоби для досягнення своєї егоїстичної мети; але друга найвища сутність людини відкривається в тому, що вона не перебуває пасивно в цій сфері егоїстичного існування. Саме людина вибирає певну думку не тому, що вона її, й не тому, що вона приємна, а тому, що свідомість називає цю думку правдивою, а протилежну – хибною. Також вибирає дію не тому, що вона приємна, а тому, що вона справедлива, і протилежне їй було б несправедливим. У цьому усвідомленні справедливого і несправедливого полягає моральна особистість людини, яка здатна піднятися вище вигоди, й чинити так, як вимагає свідомість обов'язку. Постає питання, на чому ґрунтується ця здатність стати так високо? //

8 Влучну відповідь на це питання дав філософ Адам Сміт: "Людина здатна, – каже він, – дивитися на себе як сторонній спостерігач, до чого нездатні інші істоти; вона здатна міркувати про себе як про сторонній об'єкт; тоді упередженість до себе зникає і з'являється розпізнавання доброго і лихого, справедливого і несправедливого: згідно з цією здатністю духу, ми зустрічаємо в усіх народів слова, які передають: чесність, справедливість, шляхетність і доброчесність. Між цими поняттями з'являється ідея права також у розумінні якоїсь норми для діяльности". А якої саме? Для відповіді наведемо три давні вислови:

1) "Neminem laede"[1] – вислів, що передає сутність пра-

[1] *лат.* Нікому не зашкодь.

ва; 2) "Suum cuique tribue"[1] – вислів, що передає сутність справедливости; 3) "Immo omnes, quantum potes, iuva"[2] – передає любов. У цих трьох висловах передано все наше моральне ставлення до людини, яке підходить під поняття "honestum"[3]. Тому, особливо на початку, не треба змішувати цих трьох ідей між собою. Перший вислів: "neminem laede" обмежує дії людини або спрямовує їх так, аби вона, задовольняючи свої потреби, не порушувала гаразду інших людей. Це ідея права. Другий вислів "suum cuique tribue" спонукає людину піднестися вище симпатій до однієї й антипатій до іншої [особи]. Це ідея справедливости. Третій вислів "immo omnes quantum potes, iuva" вимагає піднестися і над прихильністю до самої себе, до своїх особистих інтересів та задоволень. Це – ідея любови.

Отже, бачимо, що право має місце в колі моральних ідей; але коли ми розв'язуємо це питання, тут і виявляється, на які труднощі натикається наука права: відразу видно, що моральну гідність ідеї права можна піддати сумніву, бо ця ідея [не] знищує егоїзму, а ніби поєднує його з егоїзмами інших людей. Отак виникає питання: чи не є ідея права такою ж умовною і невиразною, як ідея приємного і корисного? Справді, судження про вартісність права висловлювалися по-
різному. Не раз твердили, // що право – це порядок, який 9
залагоджує наші егоїзми; Шталь каже, що цей порядок став потрібний після гріхопадіння; [Ленц], – що його дано нам, аби не були м'якосердими; [...] – що воно є релігією самолюбства. Але також часто право розглядали як запроваджене Богом, наприклад, [Аренс] вважає право навіть властивістю Божого єства. Якщо є різниця в оцінці цього простого поняття, то в розвинутій філософії права ця різниця виступає ще рельєфніше. А втім, цих зауважень досить, аби мати поняття про предмет, що його вивчає історія філософії права.

Переходячи від теорії [права] до [його] історії, ми повинні показати той ступінь історичного розвитку людства, де вперше виступила ідея права у науковій формі – саме це сталося у грецькому світі; ідея права і справедливости існувала скрізь, де жили люди, тобто і на Сході, але тут вона існувала як недіюча думка, тим часом як суспільства жили і страждали під інституціями, які не підлягали критиці. Цілком інше місце ці ідеї мають у житті грецького народу, їх у нього чітко усвідомлюють усі як джерела кра-

[1] *лат.* Віддай кожному своє.
[2] *лат.* Допомагай навіть усім, скільки зможеш.
[3] *лат.* доброчесність.

щих форм співжиття; на революції грецьких суспільств не можна дивитися інакше, як на спроби заснувати суспільний побут на ідеї справедливости. Чіткому усвідомленню значення цих ідей багато сприяли мітологічні вірування і особливість народного духу. Саме розквіту грецького суспільного життя сприяла всеосяжна легенда стосовно буття людини на землі й стосовно її сутности.

Боги розділили між собою Всесвіт, каже міт: Юпітер узяв собі Небо, Нептун – Воду, Плутон – Тартар і [так далі], а Земля лишилася неподілена, для спільного опікування богів. Отож, Земля – місце, де відкриваються божественні дари в найбільшому достатку, тоді як на Сході вона є найбідніша частина світу, до якої людину віддано як до країни вигнання і страждань. При такому змісті східного погляду людина тут не може мати ні бажання, ні мужности до вивчення своєї особистости, тим часом як грек мав світлий і мужній погляд на життя. Інший міт стосується сутности людини порівняно з єством усіх інших тварин; коли з'явилися видимі боги – зірки, каже [міт], то вони
10 створили смертну // людину й інших тварин і доручили Прометеєві та Епіметеєві наділити їх потрібними силами. Епіметей просив Прометея доручити йому цю справу, і останній погодився, але Епіметей витратив усі дари природи на інших тварин. Тоді Прометей, щоб полагодити справу, викрав з Неба вогонь і передав його людям, а Зевс дав політичну й моральну мудрість. Сенс міту в тому, що боги надали людям політичну мудрість як засіб самозахисту. Цей міт характерний тим, що справедливість не є предметом тільки споглядання, але що у греків вона перейшла в дієве політичне мистецтво.

Особливість народного духу, на якій слід наголосити тут, виявилася в тому, що а) "το δικαιον"[1] – ця основна ідея в житті науки і права далеко не відповідає римському "ius". "Το δικαιον" означає взагалі – зразок, ідучи за яким особа, з одного боку, входить у досконалу гармонію з цілим, а з другого – набуває тієї чести "τιμη", яка належить їй за її заслуги перед цим цілим; б) там, де ми говоримо про право, грек говорить про честь "τιμη" – спосіб визначення, який частково міститься і в Солоновому законодавстві. Коли Ахіл, розгніваний несправедливим відняттям здобичі, просив свою матір – богиню Тетіду – схилити Зевса до того, щоб він помстився ахейцям, то прохання про помсту в божественному дусі Тетіди вивищилося до ідеї справедливости і богиня просить Зевса покарати ахейців настільки, наскільки потрібно, аби приму-

[1] Давньогр. справедливість.

сити їх пошанувати Ахіла, тобто відновити порушене право. У цьому [міті] як ідея справедливости виявляється змістом божественного духу, так і ідея права зливається з ідеєю чести. В означеному сенсі "το δικαιον" є найпрогресивніший принцип, як "ius" – найконсервативніший. Тут також право споглядається як вираз тієї чести, яку заслужив громадянин у суспільстві й перед суспільством.

Звідси висновки:

1) Коли на Сході особа є матерією держави, то в Греції вона має значення як орган і як гармонійна її частина. Таким є дух Лікургового // законодавства, із такого ж духу виник 11
Солонів закон, – щоб громадянин, на випадок політичних незгод, належав до якоїсь партії; щоб неодмінно мав думку про державну справу. Держава охоплює громадянина не як субстанція явище, а в тому сенсі, що держава є об'єктом для гідної діяльности особи, аристократичним духом громадянина. Неповноправні громадяни, раби – [їх] праця не дає гідности;

2) Неприхильність до системи представництва усуває безпосередню особисту участь у справах держави;

3) Несхильність до творення великої держави, тому що вона не була б осягнута власним світоглядом окремої особи;

4) Недостатній розвиток цивільного права, тому що ініціатива застосування цього права полягає у сваволі особи, яка починає, або не починає певну діяльність;

5) Коли додамо, що змістом цього зразка – "το δικαιον", – слугувала цілком розвинута людяність, то зрозуміємо, чому для грека держава є людиною великих розмірів, а на Сході вона є родиною великих розмірів. Але оскільки корінні переконання народного духу вели до того, що державу сприймали і розуміли не з огляду на міцність і становище ("status"), а з огляду на поєднання в ній дій окремих людей – поєднання дій найгармонійніших, то проґресивний принцип на практиці легко переходив у джерело революцій, якими така багата історія Греції. Цей факт приковував до себе увагу філософів, які через те розробляли й намагалися запровадити в життя консервативніші засади політичної мудрости.

ПОЧАТКИ ФІЛОСОФСЬКОГО ВЧЕННЯ ПРО ПРАВО АНАКСИМАНДРА І ГЕРАКЛІТА

Передусім ми звернемо увагу на первинне // розуміння ідеї права й на ті потреби, з яких воно випливало. Філософи помітили, що окремі факти залежать від спільних 12

незмінних законів, і спробували осмислити ці відношення, сказати простіше – вони бачили в цих законах розумну силу, яка правує всим згідно з колись накресленим планом, так що цих відношень, природно, не можна змінити. Оці спільні, осмислені закони і є саме право, справедливість. А отже, воно пояснює всі спільні закони. Так розуміли ідею права Анаксимандр і Геракліт: 1) Пояснюючи причину зникнення речей, Анаксимандр каже, що "всі речі зникають у спільній сутності й таким чином караються за ухиляння від справедливости". Із цього пояснення видно, що речі перед спільними законами силою справедливости втрачають свій індивідуальний характер, свою самобутність; 2) З таким самим універсальним характером ми зустрічаємо ідею права у Геракліта. "Субстанція, – вчить він, – є простий феномен, явище, яке скоро зникає. Насправді все тече і змінюється, і тільки цей перехід від одного стану до іншого є єдиною, справжньою подією. Але змінюючись, вона [субстанція] змінюється не будь-як, а за одвічними непорушними законами, які є необхідністю, божественною правдою й одвічним розумом". Таким чином, і тут ідея права ототожнюється з одвічними, космічними законами, які тяжіють над світом і людиною, або краще вона осмислюється ідеєю фаталізму. Якщо Сонце, міркує Геракліт, не може зробити такої несправедливости, щоб ухилитися від призначених йому станів, то і людина повинна неухильно дотримуватися спільних законів. Бо, чим більше людина ухиляється від виконання всезагальних розумних законів, чим більше уникає вона їх впливу, наприклад, у сні, тим менше притаманна їй первина усезагального розуму і тим вона дурніша. Стаючи на цю позицію усезагальних розумних за[конів] [вона виступає] як гармонійна його частина.
13 Такий дух Лікургових // законів.

Геракліт із презирством ставиться до демократичної школи, в мінливому характері якої постійно приховується незадоволення законами і прагнення замінити їх новими, людськими [законами]. "Народ, – каже він, – повинен триматися за закон, як за свою фортецю і твердо боронити його від уторгнення недругів. Полеглі в цій боротьбі за закон будуть ушановані Богом і людьми, адже всі людські закони живляться божественними, які є вседержавні. Тому обурення слід гасити швидше за пожежу, бо суть закону – іти за волею одного. Усякий закон полягає в тому, щоб у державі всі підкорялися волі одного". Останнє визначення мети закону – об'єднати все під владою одного, хай то буде монархія чи демократія, – цілком правильне і точне.

ПІТАГОРІЙСЬКА ШКОЛА

Пітагорійська школа мала за спеціальну мету – науковий, релігійний, моральний і політичний стан своїх членів. Релігія Олімпу не давала міцного ґрунту моральному єству людини; тому в школі Пітагора було розроблено містичні догмати моралі, де йдеться про добро і лихо, про відплату в потойбічному світі і т.п. Не задовольняючись суспільною релігією, ця школа не була задоволена і суспільним життям. Сваволі тиранії й розперезаній сваволі демократії – двом діаметрально протилежним крайнощам – вона наважилася протиставити розум, гармонію і порядність. У цій школі кожен член привчався до суворого і беззаперечного виконання своїх обов'язків і мав сприяти досягненню спільної мети. А ця спільна мета полягала в допомозі повсюдно нехтуваному закону і боротьбі проти несправедливостей.

Поставивши собі таку моральну мету, ця школа мала спасенний вплив на політичний стан Нижньої Італії або Великої Греції, але [то були] не більше як слабкі зародки. //
Вона подарувала грецьким полісам багатьох вихованців, які, 14
стаючи правителями, прагнули в політичному житті досягнути ідеальної гармонії, єдности і порядку. Відомий, наприклад, Лісій. Платон, мандруючи по Великій Греції, і взустрічаючи скрізь цей пітагорійський спосіб життя, вражений був величезним впливом цієї школи, і дійшов переконання, що доки філософи не стануть царями, а царі філософами, доти не зникнуть суспільні біди.

Основою для цієї школи і способу її життя стало метафізичне вчення про світ і моральне вчення про людину. Метафізичний погляд Пітагора на світ був такий: "сутністю речі не може бути її якість, бо якість є ознакою відносною, яка постійно змінюється внаслідок своєї залежности від кількісних її відношень до інших речей. Вода, наприклад, при певній температурі є рідиною, а при холодній температурі вона стає кригою. Звідси випливає, що істотною ознакою води є кількість, а не якість. У світі все перебуває у певній гармонії й порядку, у певній величині й мірі. Але, оскільки ця гармонія, величина і міра виявляються лише в числових даних, то сутність речі складає число. Без числа її не можна було б визначити".

Споглядаючи у всьому світі чітку сукупність одиниць, Пітагор переніс цей погляд і на суспільне життя: "Гармонія є істинно міцне буття і досконалість усього сущого. За силою цієї гармонії всі речі складають один-єдиний космос; тому в житті окремі люди й ціле суспільство повинні дотримуватися тієї ж гармонії". А для досягнення цієї суспільної

15 гармонії він звертає увагу на чесноти, які самі знищують анархію пристрастей. А чеснот цих, на думку // Пітагора, тільки дві: це – дружба і справедливість.

Дружбу він визначає як гармонійну рівність на відміну від рівности кількісної. Можуть бути друзями дід із дитятиною, чоловік із жінкою, вчений з невченим; тут не може бути рівности кількісної, а лише гармонійна.

Справедливість він визначає як число "рівне-рівне" або як число "квадратне". Виходячи з цього, Арістотель зауважив: Пітагор вважає, [що] справедливість [полягає] лише у відплаті. "Кожен повинен одержати те добро або те лихо, яке він учинив", – навчає Пітагор. Ця відплата тільки й може підтримувати моральну гармонію, без якої неможлива моральна і суспільна досконалість. Для пояснення визначення Пітагорової справедливости служить такий приклад: Суддя "А" повинен віддати злочинцю "В" те саме, що "В" зробив для ображеного "С"; тоді складається відношення: $A:B=B:C$, або $AC=B^2$.

Споглядаючи в цілому світ гармоній, бажаючи бачити ту саму гармонію і в державному житті, Пітагорійська школа, природно, повинна була ставити за зразок державного ладу політичний лад Спарти і Кріту, де держава цілком поглинала собою індивідуальність окремих членів. Такого поняття дотримувалися пітагорійці у своїх поглядах на державу. Стосовно питань приватного права, то вони розв'язували їх з релігійного погляду; наприклад, ставлячи питання: "чи дозволено самогубство? – вони відповідають – ні, тому що життя дане нам від Бога і ми повинні піклуватися про його збереження, доки Він зволить зняти з нас цей тягар". Ось такі свідчення про вчення пітагорійців про право.

СОФІСТИ І СОКРАТ

У вченні Пітагора ми бачили ті зародки етики, але не
16 більше як слабкі зародки. Філософську // розробку питань морального життя і політичної філософії вся античність приписує Сократові. Цицерон каже про нього: "Сократ перший опустив філософію з неба і змусив її жити в містах, селах і будинках, змусив розмірковувати про те, що таке добро і що таке лихо, справедливе і несправедливе". Оглядаючи діяльність Сократа, слід зазначити, що його філософія є живий протест духові часу. Він жив у розкішну епоху розвитку грецької освіти, та разом з тим і в епоху занепаду релігійних, моральних і політичних принципів. Падінню їх майстерно сприяла школа софістів.

Усю сутність софістики висловив Протагор у словах: "лю-

дина є міра всіх речей". Із цього випливало, що нема постійних, міцних, непохитних, об'єктивних норм для оцінки того, що є істина і хиба, справедливість і несправедливість. Істинне і справедливе те, що здається комусь таким. А відтак, усі погляди на істинне й хибне, справедливе і несправедливе – мають значення відносне, з індивідуальними рисами. Відкинувши всяку можливість постійних норм для оцінки дій, софісти не обмежуються цим, а намагаються показати неспроможними норми, які людина звикла вважати мірилом своїх учинків. "Різниця між правом і неправом, – вчили вони, – ґрунтується не на природі, а на законі. А закони встановлені людською сваволею. І суспільство, і держава несправедливі, примушуючи визнавати істинним і справедливим тільки те, що в цю мить здається їм такими. // А на- 17
справді вони є приписом сваволі, й людина не зобов'язана поважати і свято виконувати їх".

Словом, "люди слабкі, але їх більшість", не могли скористатися правом сильного, аби захистити себе від образи з боку сильних, тому уклали між собою договір, щоб шукати свого щастя, не порушуючи чужого, і вважати таке обмеження самосхвальним. Таким чином утворилося пересічне поняття про законне і незаконне, право і неправо. Тут уся ідея права є ніби спритним стратегічним прийомом слабких для того, щоб подолати сильних. Для підтримки цієї ідеї права і для її освячення хитро і майстерно введена релігія. Оскільки не завжди можна було карати сильного за порушення права і неправду, то придумано було систему загробних покарань, щоб утримати сильних від неправомірних дій. Але сильний є вільний і має право переступати межі, окреслені йому слабкою більшістю у формі ідеї права.

Такий є загальний софістичний погляд на право. Нема жодної потреби доводити суперечність цього вчення всім моральним переконанням людини; вона очевидна сама собою. Грецький дух також постійно був наснажений моральними первинами державного життя, тому вчення, яке руйнувало все моральне життя, суперечило грецькому духові.

Проти цього руйнівного і нетворчого напрямку, проти цих нігілістів грецького світу повстала реакція в особі філософа Сократа. Він зрозумів, що софісти спираються на хибно зрозуміле твердження – людина мірило всього, і протиставляє цьому розумінню вчення про вічність і незмінність сутности людського духу з його ідеями добра і правди. Пізнання цієї одвічної сутности з її незмінними законами розуму й волі; пізнання цього малого світу з ідеями, які його рухають, було єдиною його метою. Тому все завдання філософії він умістив у одному виразі: "γνῶτι σεαυτον" – "пізнай самого себе".

Далі він розрізняє особисту думку й пізнання. Пізнання набувають індуктивним методом, спираючись на незалежні від нашої сваволі факти й на всезагальні й необхідні форми розуму. Тому пізнання має характер всезагальний і необхідний. Така ідея істини. Істині властива незалежність, незмінність. Визнаючи, таким чином, мірою знання одвічні, притаманні людині ідеї істини, Сократ зруйнував основний принцип софістів, що нема норм для оцінки пізнання і що це мірило – індивідуальність кожної людини.

Та якщо в пізнанні довільна оцінка не має місця, а є одвічна істина ідеї, то й право не є довільна ухвала. Воно є одвічна ідея, що ґрунтується на вищому божественному порядкові життя, гармонує з вимогами розуму й складає норму для діяльности. На думку Ксенофонта, Сократ розвиває в ученні ідею права, яке є справедливим за природою, відмінне від справедливости за людським законом. Часто справедливе за законом є несправедливим за природою. Справедливе за природою, одвічна ідея, це – неписаний закон. Твердження, що всередині людини є внутрішній моральний закон, закладений самою природою, Сократ підсилює незмінною зго-
18 дою людей стосовно багатьох // законів. Не можна, наприклад, інакше пояснити повсюдний закон про вшанування богів, батьків як присутністю в самій душі людини ідеї права, яка постійно і скрізь повчає їх: шануй Бога, батька і матір та ін. Людина, яка чинила наперекір настановам цієї ідеї права, зазнає неприємного відчуття страху та покари; навпаки, виконуючи їх, вона відчуває задоволення.

І те й друге явище показує, що людині притаманна ідея справедливости. Визнаючи ідею права в людині, Сократ каже, що вона є вияв божественної правди, тому всякий людський закон має санкцію божественного закону. Закон, який уведено в суспільство, має свій корінь у божественному законі. Це видно з того щасливого загального стану, який дається людському суспільству, коли воно виконує і поважає закон. Отже, суспільство – божественна організація, і поза суспільством неможливе людське щастя; тому треба, щоб окремі члени служили суспільству самопожертовно й чесно. А справедливість Сократ визначає як дотримання внутрішнього неписаного і писаного, встановленого людським суспільством закону; висловлюючись інакше, вона і є внутрішній моральний припис, який змушує людину дотримуватися писаного закону.

Це вчення про справедливе заторкує головним чином стосунки людини із суспільством і суспільства з її [людини] неписаним, внутрішнім ідеалом. У цих межах справедливости повинен здійснитися розвиток суспільного життя. А щодо

життя [атенського] суспільства, то воно не відповідало ідеалу справедливих стосунків Сократа. Найвищим ступенем несправедливости суспільства він уважав вибір державців за жеребом. Якщо я хочу влаштувати гулянку й запрошу музикантів, казав він, то не за жеребом обиратимуть керівника хору, а людину обізнану, досвідчену. Коли хочуть обрати стернового на судні, невже кидають жереб між усіма? Швидше призначають сюди людину, яка знає свою справу. А тим часом у політиці робиться [все] цілком навпаки. Стерновим держави, найбільшого судна, обирають не за гідністю, не за знаннями, а за жеребом. Це явище суспільного життя вищою мірою несправедливе.

На думку Сократа, особи, які бажають стояти на чолі урядування, повинні мати всі чесноти, а тому кожен, хто має на увазі суспільну діяльність, повинен готуватися шляхом ґрунтовного вивчення себе й інших. Така морально розвинута й освічена людина здатна стояти на чолі урядування. Тому не обіймання влади і не жереб або народні голоси повинні давати право розпоряджатися долею інших, а тільки знання. При цьому особливо знаменно, що він ототожнює поняття: знання і доброчесність, незнання і лихо. "Хто діє свідомо, той діє водночас і правильно, а неправильна дія неодмінно передбачає незнання. Ніхто не наважиться ділити щось, крім кращого, хіба що від незнання. Або: ніхто зі своєї волі не буває несправедливий".

Сократ приписує тут людині безумовну моральну вільність, тобто здатність завжди виконувати моральні приписи, якщо тільки // людина пізнає їх. Тому, згідно зі вчен- 19
ням Сократа, варто тільки пізнати добро – і моральні переконання людини неодмінно змусять вчинити його. Зазначимо мимохідь, що ця однобічність погляду на людську натуру цілком пояснюється характером самого Сократа. Для нього достатньо тільки пізнати добро; а його моральна сила була настільки розвинута, що вона не могла залишити знання нереалізованим. Для софістів право збігалося з силою; відоме їхнє правило: наскільки я маю сили щось зробити, настільки я маю і права. Сократ це правило сформулював інакше: скільки я маю знання про справедливе, стільки я маю сили реалізувати його.

Це вчення про безумовну моральну вільність людської особи привело [Платона] до неприродних політичних теорій. З цього короткого нарису вчення Сократа про несправедливе і справедливе видно, що він надавав ідеї права значення всезагальної загальнолюдської норми. Тому справедливо вважають його засновником філософії натурального права.

Насамкінець зауважимо, що вчення Сократа про держа-

ву викладати важко, бо сам він не залишив жодних письмових творів, а все своє вчення викладав у формі усних бесід із друзями. Але, поза всяким сумнівом, він учив про державу. Знаменний факт – атенське суспільство вважало Сократа софістом і засудило його на смерть як державного злочинця. Питається: за що така тяжка покара? Чим саме його філософське вчення було небезпечне для держави?

Звинувачували його, наприклад, що він розбещує юнацтво, навчаючи його не вірити богам; але це звинувачення було недоказове. Тим часом відомо, що він не співчував атенській демократії й надавав перевагу спартанському аристократичному способу урядування. Засудження Сократа на смерть було справою саме тієї партії, яка повалила владу 30 олігархів, поставлених спартанцями. Після цього перевороту патріотична партія намагалася відновити давній вітчизняний порядок життя, чому дуже співчував відомий комік Арістофан. Він виставив Сократа як найнебезпечнішого софіста, вчення якого суперечить здоровому глузду і добрим звичаям. Насправді він був дуже небезпечний супротивник цієї партії, бо відкривав майбутнє, а не минуле. Він шукав підпори для суспільства в розумній освіті, а не в поверненні до минулого. "Що нерозумне, те й безчесне". Для нього і ціле суспільство було настільки авторитетом, наскільки воно було розумне. І його думки, висловлювані стосовно цього предмета, могли здаватися небезпечними. "Коли твій батько збожеволів, – майже так він казав, – то ти зв'яжеш його і повага до нього від цього нітскільки не втратиться; так само, якщо вгамуєш пристрасті оскаженілого натовпу, то не порушиш обов'язку любови до вітчизни. Коли державою урядує натовп, який не може дати собі ради, то там нема урядування". – Ці ідеї в той час видавалися такими, що розбещують молодь. Ось чому Арістофан висміяв Сократа як софіста. Сократ помер, але творчий дух його набув тіла і крові у філософії Платона.

ФІЛОСОФІЯ ПЛАТОНА

20 Філософія Платона являє здійснення Сократових // ідей і подальший їх розвиток. Подамо спочатку цілісний огляд суспільного життя, як його розумів Платон, а потім перейдемо до аналітичного викладу діалогів. Держава, за вченням Платона, є велика людина. Досконалість держави залежить від тих самих умов, від яких і досконалість людей, тому в довершеності держави ми бачимо довершеність людини і в довершеності людини – довершеність держави.

Платон каже у "Тімеї": "Бог не має заздрости, а тому

хотів, щоб і світ мав сутність, подібну до нього. Він створив демонів і кожного з них примістив на спорідненій і властивій йому зірці. Серед цих демонів одержала буття і людська душа, яку за ухиляння від приписаного їй прагнення до гаразду і за схильність до чуттєвости було послано в цей світ чуттєвих явищ і змін. І тут вона виявила себе в троїстому складі: за своєю одвічною сутністю людина складається із розумної душі, але з нею поєднана нерозумна душа, яка є "θυμος" – здатність волі й прагнень, а також і "επιθυμια" – здатність чуттєвих бажань.

Отож, людина є розум, а досконалість розуму полягає в знанні добра й мудрости; людина є воля, і досконалість волі полягає в мужності й здатності підкоряти свої чуттєві пристрасті; людина є "επιθυμια" – і досконалість її полягає в обмеженні шкідливих задоволень і стриманні недозволених. Є ще четверта чеснота – справедливість, завдяки якій кожна із цих сторін душі робить свою справу. Вона полягає в прямому підпорядкуванні чуттєвих сил волі й вимагає, щоб сила волі, у свою чергу, була підпорядкована розуму. Саме ця справедливість, об'єднуючи три сили в душі людини, виробляє у ній дивну гармонію всіх здібностей.

Погляньмо далі на це вчення Платона про людські довершеності, аби побачити аналогію між досконалою людиною і державою. "Справедлива душа, – каже він, – є аристократична або монархічна; тут володарює знання добра або розум. Навпаки, несправедливість у душі має різноманітні види або ступені: перший ступінь несправедливости полягає у втраті розумного знання; так постає тімократична душа ("τιμις" – честь і "κρατεω" – тримаю). Більший ступінь несправедливости полягає у втраті мужности, – так постає душа олігархічна, і, нарешті, крайній ступінь несправедливости становить тиранічна душа".

У цьому вченні про людські недосконалості видно все вчення Платона про державний лад життя. Основною вимогою для державного життя є справедливість, яка полягає в тому, аби кожен член держави був на своєму місці й робив свою справу, або краще те, до чого він покликаний за своєю природою. Тому суспільний стан людини повинен визначатися за її природною силою. Так, люди з чуттєвими потребами призначаються самою природою в клас промисловців, люди з мужністю в серці покликані до військової справи, до захисту рідної країни; люди зі знанням добра покликані до звання державців. Тому в Платоновій державі жодна особиста індивідуальна сила не повинна загубитися, і для цього кожна особа повинна перебувати на тому місці, з якого їй зручніше діяти. Отакі Платонові ідеї про державу!

Іншого державного ідеалу Платон не знав, не знав його і весь грецький світ. Пристосовуючись до ідеалу цього державного ладу, Платон так визначає справедливість: “Справед-
21 ливість є обов'язок [кожного] // робити належне йому або те, що кожному властиве; а властивий йому – його хист, вроджена сила. Роблячи властиве й згідне зі своєю природою, кожна людина входить в органічне ціле й перебуває в правильному відношенні підпорядкування цілому, проте, не втрачаючи своєї особистої волі, а тільки спрямовуючи її, відповідно до вимог суспільства”.

Цю ідею волі ясно видно у Платона в міті про походження душі: 1) “Кожний створений демон мав свій індивідуальний характер, унаслідок чого він і призначався на споріднену йому зірку; 2) коли душа, полишивши світ справжнього буття, входила до світу явищ, то її становище тут обумовлювалося її моральним станом там. Лихі душі в цьому світі, зважаючи на ступінь їх розбещености, вселяються до тварин, звірів і навіть рослин, а кращі, найдосконаліші – в людину”.

Незважаючи на весь казковий зміст оповіді, в ній прихована ідея, згідно з якою: кожна людина в суспільстві самою природою призначена посідати те місце, де їй зручніше. Внаслідок цього суспільний лад хоч і змушує людину підкорятися, однак не чинить над нею насильства і не знищує її волі, бо кожному добре і вільно живеться тільки там, де він почуває себе на своєму місці. Тільки тут йому зручніше, отже, тільки тут може розвиватися його воля. З цього пункту зору Платон підноситься до засад пітагорійського державного ладу й повторює, що справедливість і дружба становлять основу держави. Коли в державі царює справедливість, то нема гніту одного члена іншим, навпаки, тут кожен допомагає іншому в його потребах, – звідси взаємна дружба.

Ось ідеал Платонової держави. Аби іще дужче підкреслити характерні особливості цієї ідеальної держави, звернемо увагу на такий факт: сучасні теорії єдиною метою спілки, відомої на ймення держава, часто вбачають безпеку, полишаючи розвиток приватного життя на самих членів, які її складають; вони заперечують втручання уряду в приватне життя. Не такого погляду на державу дотримувався античний грецький світ. За вченням Платона, “держава є повне втілення ідеї гаразду за допомогою суспільної й приватної доброчесности”. Але що таке ідея гаразду? Платон відповідає: “найвища з ідей є ідея гаразду, добра – або краще – Бог”.

Метафізика дає визначення її в такій метафізичній формі: “Як Сонце надає людському оку здатність бачити, а предметам – можливість бути баченими, так і найвищий гаразд дає розумові можливість пізнавати, а речам – можливість

бути пізнаваними. Цей гаразд дає всім речам буття, але воно саме є вище буття. Тому гаразд як причина речей, є їхнє гідне мірило, а не людська сваволя, як гадають софісти. Таким чином, сутність усіх речей є гаразд". Він є первенем і джерелом усього істинно-прекрасного й доброго. Якщо воля спрямована до цього незмінного, одвічного гаразду, то її прагнення має внутрішню гідність. Людина і держава мають єдину мету – реалізувати цей гаразд; ми покликані Богом допомагати Йому у здійсненні ідеї добра на Землі.

Отже, держава не є проста інституція, встановлена людьми за договором, який має тимчасову, швидкоплинну мету, – держава є божественна організація, тому мета буття її, як і окремих осіб, схована за світом явищ, в іншому, неземному, світі. Отже, за Платоновим розумінням, у державі людина повинна була знайти задоволення тих моральних
вимог душі, які нині задовольняються // тільки релігією і 22
церквою. За народним грецьким переконанням, держава була об'єктивним організмом, існуючим самостійно; як світ, космос, і служіння їй складало для всіх найвищу честь.

Заглиблюючись у цю ідею держави, Платон довів учення про неї до містицизму, і споглядав державу як такий лад життя, де людина задовольняє свої тимчасові й вічні цілі. Захоплений цією ідеєю, він проводить у своїй ідеальній республіці комуністичні й соціальні тенденції, які теж часто даються взнаки в історії політичних вчень. Це сталося тому, що за Платоном справедливість, немов божественна воля охоплює людину з усіх боків, втручається в усі її дії й стани. Платон накреслив ідею такої держави, яка для
об'єднання всіх у державну гармонію проникала у всі сфе- 4
ри приватного життя зі своїми приписами, заборонами, словом, із опікою над громадянами, як над дітьми. Вона керувала народженням і вихованням дітей, стосунками подружжя й ставленням дітей до батьків; тому поза державою не було жодної сфери, де окрема особа могла б виявити свою індивідуальність; і це робиться в ім'я абстрактної ідеї справедливости. Ось у загальних рисах дух філософії права, викладеної в його творі "Республіка".

Крім цього Платонового твору дійшов інший – "Закони", пізнішого походження й практичніший, пристосованіший до життя. Є ще особливі діалоги, а саме: "Крітон", "Горгій", "Політик", у яких з різних боків розглядається ідея держави. Кожний із цих діалогів піддамо короткому аналізу.

Найвищий закон, за Платоном, полягає у тому, що держава повинна здійснити повну ідею гаразду, ту ідею, яка нині лежить в основі церкви і держави разом. "Το δικαιον" Платон розумів як такий найвищий порядок, який, подібно

до Провидіння, охоплює все життя людини. Те, що випливало із справедливости – "Προσηκον", а саме, що людина повинна робити, мати і терпіти, усе це визначається справедливістю не стосовно особи, взятої окремо, а стосовно особи як держави. Людина, взята окремо, поза державою, не мала вищого морального значення як людина; вона була людиною тому, що була громадянином. Отакий погляд античного розуму на особистість людини. Цей погляд розвивається у всіх творах Платона, до аналізу яких ми перейдемо.

ТВОРИ ПЛАТОНА. ЇХ ХАРАКТЕР

Свої ідеї про державу Платон викладає у формі діалогів, учасниками яких є Сократ із друзями, учнями та ін.
23 Характерні особливості // Платонового вчення про державу групуються навколо таких основних переконань: 1) Платон визнавав неписані божественні закони братами людського писаного закону. Звідси випливає, що цінність писаного закону не можна вимірювати тим приємним чи неприємним враженням, яке закон справляє на інших громадян; 2) Становище громадянина в суспільстві визначається не його особистим егоїстичним розрахунком, а справедливістю; 3) Найвище звання царя або правителя може належати тільки тому, хто піднісся до досконалого пізнання ідеї гаразду; 4) Досконала ідеальна держава повинна бути організована для доброчесности і через доброчесність; 5) Людські держави повинні бути влаштовані так, щоб їм відкривалася можливість наближатися до цієї ідеальної, досконалої держави. У цих п'яти принципах Платон розкрив увесь свій погляд на державу і закони. Кожне з них викладено у відповідних їм діалогах, яких у Платона п'ять: "Крітон", "Горгій", "Політик", "Республіка" і "Закони". Викладемо їх суть.

А. "Крітон"

Перший діалог "Крітон". Загальна думка твору така: стосунки особи з державою і її законами не повинні вимірюватися за особистим враженням. Приводом до розкриття цієї думки стала така обставина. Сократа засудили атенці на смерть і кинули до в'язниці. Друзі радили йому втікати звідти, щоб уникнути смерти. Такий вчинок з боку Сократа, здається йому самому, був би несправедливий, і він починає обговорювати питання: чи добре, чи справедливо він учинить, якщо втече з в'язниці, як радять йому друзі?

З цією метою він уособлює сам атенський закон, дає йому мову й примушує його говорити. Отак цей уособлений закон

відповідає на Сократове питання, що задумана втеча – поганий вчинок: 1) Бо Сократ зобов'язаний атенському законові своїм народженням, бо під захистом закону побралися його батько й мати і народили його; зобов'язаний вихованням, освітою, одне слово, усім своїм існуванням. По силі такого значення закону для Сократа він зобов'язаний слухатись його, як син, як слуга. Якби навіть атенський закон був несправедливий стосовно нього, то й тоді було б украй невдячно з боку Сократа платити за несправедливість несправедливістю, [адже] не дозволено сердитися на батька, коли він несправедливий щодо сина. Отож, не слід утікати; 2) Закон каже далі, що Сократ підкорився атенському закону цілком вільно, бо як атенський громадянин, який брав участь в урядуванні, він мав повну можливість у свій час або спричинятися до скасування цих законів, або ж прийняти їх. Якщо він не спричинявся до скасування, то, таким чином, він прийняв їх цілком вільно; тому порушувати закон втечею не слід; це означало б порушувати договір, – що несправедливо й ганебно; 3) Атенський закон складає частину світового закону, тому, якби він урятував своє життя втечею, то порушив би атенський закон, а з ним і всі людські й божеські закони внаслідок їх тісного зв'язку між собою.

Наслідком такого порушення було б те, що Сократа скрізь стали б уважати ворогом законів, спершу за кордоном – людські закони, а потім після смерти – божеські закони. Отож, задуманий план урятувати життя втечею не міг бути прийнятий з трьох причин: по-перше, своєю втечею Сократ // висловив би крайню невдячність до свого 24
доброчинця – атенського закону; по-друге, порушив би вірність договору і, по-третє, образив би все законодавство – божеське і людське. В цьому творі виявився весь античний погляд на закони. Стосунки особи й закону ґрунтуються тут не на абстрактному усвідомленні обов'язку, а на почутті чести й особистої мужности.

Б. "Горгій"

Іншу ідею, а саме, що становище громадянина в суспільстві визначається не за його особистим егоїстичним розрахунком, а по-справедливості, Платон розвинув у діалозі "Горгій". Цей співбесідник Сократа був софіст. А софісти вчили, що єдине право – право сильного, а іншого права нема. Коли ж із цією теорією вони приступили до вивчення питання: якого ж гаразду треба чекати від суспільства, чи потрібне воно і для чого потрібне, була відповідь, що суспільне життя настільки має для нас значення, наскільки ми

маємо в ньому вплив; що воно потрібне нам тільки для розвитку нашої влади в ньому. А засобом для досягнення цього впливу служить красномовство, яке збуджує розум юрби й змушує її діяти відповідно до наших розрахунків. Тому красномовство є справжня політична наука.

Так учив і співбесідник Сократа – Горгій. Платон передусім повстає проти софістичного засобу для досягнення влади – проти красномовства. Якщо красномовство, каже він, лестить юрбі, керує пристрастями й егоїзмом, то воно вже не є політичною наукою; справжнє красномовство не служить людському егоїзму. Між справжнім мовленням і софістичним (вони називають його – політичним мистецтвом) існує така ж різниця, як між кухарем і лікарем, з яких перший подразнює чуттєвість приємними враженнями від їжі, а другий достачає тілу здоров'я. Крім того, це політичне мистецтво має характер догідливий, та аж ніяк не характер влади, і тому воно суперечить основному прагненню софістів, бо для досягнення влади треба пристати до якоїсь панівної партії, пристосуватися до її духу, і вже вона дасть владу і значення в суспільстві. Отож, [красномовство] – неправильний засіб для досягнення влади і навіть не веде до мети.

Таким самим чином Сократ доводить, що і право сильного нікчемне для особи. Припустимо, що право є правом сильного, але цілий народ, держава, суспільство сильніше від особи, окремо взятої, а тому і за правилом сильнішого окрема особа повинна підкорятися сильнішому, тобто державі. Отож, мета нездійсненна, а засоби – ганебні.

Таким чином, держава, як сильніша, має право диктувати окремим членам правила і карати за їх невиконання або за несправедливість. Стосовно останнього – покарання за несправедливість, яка є хворобою душі, то покара для хворої на несправедливість душі набагато корисніша, ніж ліки для хворого тіла. А прагнення позбутися чужої несправедливости за допомогою сили і впливу, не є гаразд, бо не можна позбутися чужої несправедливости шляхом власної несправедливости. З істинного погляду значно краще терпіти, ніж коїти неправду. А софісти, прагнучи зруйнувати гаразд ближнього, змусити його терпіти неправду, не можуть, природно, бути друзями ні людей, ні Бога, бо до
25 всіх // божественних і людських ухвал вони ставляться вороже. А там, де нема дружби і справедливості, там не може бути і суспільства; бо Земля і Небо, люди й боги поєднані поміж собою спільним ладом, згодою і справедливістю. Отже, справедливий громадянин, доручаючи своє

життя Богові, має на думці тільки найкраще використання свого часу і найкращу діяльність у державі.

Наприкінці Платон звертає увагу на замогильне життя і закони Одвічної Правди, яка там по смерті буде реалізована. По смерті, тіні всіх без винятку людей з'являються до Міноса, праведного судді. Дуже часто душі громадян, які мали в державі незрівнянний вплив, тут з'являються спотворені неправдою, владолюбством та іншими вадами. Тоді суддя відпроваджує такі душі до Тартару. Частіше за все потрапляють туди тирани, політики й державні люди; тому що, маючи велику владу, вони вживали її на лихо. Дуже небагато з державців потрапляють на острови щасливих.

Вже з цих двох Платонових діалогів видно, що для нього держава є священний предмет, і що її діяльність не є юридична й моральна. Цей священний і моральний характер держави менше виявив себе в третій бесіді Платона під заголовком "Політик".

[В.] "Політик"

Уже сама назва вказує на зміст розмови. Тут Платон прагне показати справжнього політика на противагу сучасним йому політикам-демагогам, вождям черні; їх він зневажає. Вони схожі то на хижих левів і кентаврів, то на ганебних сатирів. Цьому строкатому поріддю тварин треба протиставити справжній образ істинного політика, який цілком відповідав би своєму зразкові або ідеалові.

З цією метою Платон малює часи царювання Кроноса, які становлять первісну епоху; малює ту неймовірно щасливу добу, коли люди жили з богами, мали їх постійно за живих зразків усієї своєї діяльности і внаслідок цього самі були божественними людьми. В цьому щасливому стані не було ні держав, ні шлюбів; людина жила в мирі з силами природи. Але пройшов той щасливий час, світом став правити Юпітер, який полишив Землю і людей на їхню власну волю. З цієї миті починається вороже ставлення сил природи до людини і ворожі стосунки людей між собою. Це ворогування зробило їхнє життя найнещаснішим. Саме в цій боротьбі людей між собою виробилося право; з'явилися держави, керовані царями, тиранами. Досягнувши влади за допомогою несправедливости, володарі держав стали негідними того, щоб сам Божественний духівник жив на Землі й був для них прикладом; однак він і до цього часу править їм за зразок.

Щоб піднятися до розуміння цього ідеалу, треба володіти повною і досконалою мудрістю. І людське щастя знову

буде відновлено, коли Землею правитимуть боги чи богоподібні люди. У цих словах Платон звернув увагу на той ідеал, наближатися до якого повинен земний духівник або цар. Якщо таким є призначення земного духівника, то цьо-
26 му призначенню і покликанню може відповідати // тільки чоловік, який має досконале знання. А це знання полягає в тому, що політик виховує в собі ідею істини й добра, яку він споглядає в образі Верховного духівника. Але не всякий державець настільки володіє мудрістю, що може споглядати цю ідею в самому її початку. Тому справжнім державцем може бути тільки той, хто вивищиться своєю мудрістю до споглядання ідей істини й добра.

Отже, ось звідки політик повинен брати своє знання і мистецтво урядувати державою; ось що робить його здатним до влади. Тому найдосконалішою державою можна вважати тільки таку, в якій право і влада належать справді знаючим людям. І в цьому випадку не треба звертати увагу на те, законно чи незаконно-тиранічно вони досягли влади, багаті вони чи бідні, чи узгоджені їхні дії з існуючим законом, чи неузгоджені; до всього цього треба ставитися цілком байдуже і звертати увагу тільки на одне, чи досягнув державець досконалого знання істини й добра. Якщо він досягнув цього знання, то в урядуванні державою він не обмежується жодними законними приписами, а йде за своїм індивідуальним поглядом на речі й слухається тільки його, ніскільки не зважаючи на те, приємні чи неприємні його дії підлеглим.

У цьому останньому випадку він чинить подібно до лікаря, який ріже й мучить тіло хворого, аби повернути йому втрачене здоров'я. Тому закон у такій досконалій державі не потрібний. Краще, коли державою урядує жива особа, а не закон; бо закон є мертва, нерухома буква, а мудрий державець носить законодавство в самому собі; й таке законодавство, одвічно живе, ніколи не зазнає хиб, які залежать від його непорушности. Але й те правда, що людський володар не в силах давати накази кожному окремому члену держави осібно; тому писаний закон необхідний і в найкраще влаштованій державі. Тільки ці закони не можуть зв'язувати державця; він може скасовувати їх повністю, або змінювати подібно до того, як не зв'язують лікаря писані настанови, які він дав хворому раніше.

Такий погляд Платона на державу. Знаменно, що для нього писаний закон має цілком випадкове значення і що державець не обмежується жодними формальними законами. Такий погляд може здаватися дивним, бо, вочевидь, розширює владу державців до абсолютної сваволі в способі їх урядування

державою. Але в цій теорії Платон не хоче і не думає захи-
щати непогамованої сваволі державців, унаслідок якої вони
дозволяли б собі всілякі правопорушення; Платон не може
припуститися можливости правопорушень з боку мудрих дер-
жавців; бо для Платона мудрість полягає в знанні, а знання й
добро – слова синонімічні; на його погляд, якщо державець
оволодіє довершеним знанням, то він уже не може слухатися
особистого егоїстичного розрахунку; всіма його діями керува-
тиме одна ідея – ідея істини й добра. Хай у державі // цілком 27
не буде законів, однак мудрий державець дотримуватиметься
їх, бо вся його істота перейнята цією ідеєю.

Здійсненню такої держави, за вченням Платона, перешкоджає тільки одна обставина, а саме: люди не знають ознак, за якими можна було б обрати собі такого державця. Якби люди, що мають у собі дух, здатний до урядування, вирізнялися серед простих людей так само, як матка в цілому рої бджіл, то тоді можна було б улаштувати найдосконалішу державу; але за нинішніх умов вона навряд чи можлива; проте як ідеал вона позитивно можлива. Тому всі існуючі держави Платон розрізняв за ступенем їх гідности – наскільки вони наближалися до їх ідеалу або віддалялися від нього.

Згідно з цим мірилом усі держави він поділяв на два класи: 1) на держави, в яких урядує людина, що не має позитивно повного знання, але обмежує свою діяльність писаними законами; 2) на держави, де урядує сама егоїстична сваволя без закону. В першому випадку маємо справу з відносно досконалою державою, а в другому – з найнедосконалішою. Таким чином, у Платона три форми держави: ідеальна, де верховодить усім притаманна державцеві ідея істини, добра і справедливости; відносно досконала, де державець підкоряється закону, і недосконала, де панує сваволя.

В ідеальній державі, згідно із вченням Платона, не існує поділів; бо там урядує ідея, яка все об'єднує і наближає до досконалости; а поділ існує тільки в державі, де урядує писаний закон і сваволя. Основою поділу він уважає те, чи перебуває влада в руках одного, чи небагатьох, або всіх? Єдиновладдя на основі закону є монархія, а одновладдя на основі сваволі – тиранія; законна влада в руках небагатьох породжує аристократію, а свавільна, незаконна – олігархію; а законна і незаконна влада в руках усього народу творить в обох випадках демократію.

Для визначення ступеня корисности тієї чистої форми урядування Платон наводить такий критерій: чим більше влади зосереджено в руках одного, тим більше влада може зробити і добра, і лиха, зважаючи на те, законний чи незаконний,

або свавільний прийняла вона напрям. І навпаки, чим менше влади зосереджено в руках одного, тим менше ця влада може зробити добра і лиха. Прийнявши цей критерій, Платон говорить, що найдосконалішою формою урядування є монархія, де урядує один. А оскільки ця влада підкоряється закону, то, відповідно, вона може більше за всі інші форми влади зробити добра. А самовладдя на основі сваволі або тиранія є
28 найгірший спосіб урядування, тому що // ця влада робить найбільше лиха, будучи необмежена законом.

За цими двома формами урядування найдосконалішою можна вважати аристократію, а недосконалою – олігархію; бо в досконалій формі поділена між багатьма влада здатна менше зробити лиха, тому вона краща за монархію; а в недосконалій – здатна менше, ніж тиранія, зробити лиха, тому олігархія краща від тиранії. Далі, найнедосконаліша форма урядування із законних – це демократія; а із свавільних форм урядування вона найкраща: бо в першому випадку вона мало робить добра, а в другому – мало робить лиха; отже, демократія гірша від монархії й аристократії, але краща від тиранії та олігархії. Отже, форми урядування стосовно їх корисности стоятимуть в такому порядку: закон – монархія, аристократія, демократія; сваволя – демократія, олігархія, тиранія.

[Г.] "Республіка"

Завдання цієї розмови полягає у викладі того, яким чином організовується держава, що існує для доброчесности і через доброчесність. Цей твір ["Περι πολιτειας"] – найвизначніший із творів Платона, і якби були втрачені інші його твори, самого його було б достатньо, аби відтворити головні правничі, політичні й філософські переконання Платона. Приводом для дослідження [...] стало питання про справедливість, найпопулярніше за тодішньої освіти; спочатку йде досить тяжка суперечка співбесідників про визначення справедливости; спроби дати загальне визначення виявляються недостатніми. Тому Сократ обирає інший порядок розмови і хоче краще подивитися на справедливість там, де вона особливо виявляється у великих розмірах, а саме – в державі.

Переходячи від справедливости до держави, Платон прямо пояснює походження держави із потреби співжиття. Співжиття відбувається природним способом; кожна людина окремо не в змозі задовольнити свої потреби, тому люди єднаються, аби допомогти одне одному. Кожна людина має у цій спілці своє особливе значення, завдяки чому й відбувається поділ праці. Оскільки кожен робить краще

те, до чого покликаний і здатний, то [справедливо], щоб суспільство поділялося на класи й суспільні верстви. Це вчення про суспільство, яке ґрунтується на матеріальних потребах, зустрічає осуд уже в Арістотеля, який говорить, що утворення і походження суспільства повинно мати вищі спонуки, ніж матеріальні. Але поняття Платона, коли він говорить про людину, має ідеальну сторону, з якої випливає матеріальна.

Заняття кожної людини на Землі виявляє найвищу правду й Боже призначення, як це розкрито у "Федрі", де мовиться, що душа, залежно від того, скільки [вона] споглядає на Небі істини, добра й краси, отримує відповідний жереб на Землі й відповідний рід занять. Так, унаслідок цього закону одні обирають поетичну діяльність, інші – політичну;
а бідні духом обирають задоволення // фізичних потреб, як 29
наприклад, рільники, ремісники й купці. Звідси видно, що різні верствові заняття, які відповідають особливим здібностям кожного громадянина, мають для Платона моральний сенс; не матеріальна потреба, а моральне єство людини призначає їй місце в тій чи іншій верстві. Далі кожен може бути вільним тільки в межах притаманної йому чесноти; хто яку має чесноту, той вільний саме в сфері цієї чесноти, і якщо певна чеснота властива певній верстві, то вона вже не є східна каста, а моральна організація.

Але ідеалом, який дає правило для визначення числа і якости верств у державі, є людина, бо держава є людина у великих розмірах. Звернемо ми увагу чи на істотні сторони держави, чи на істотні сторони людини – одержимо три верстви, сукупність яких складає державу. Істотні потреби для спільного життя такі: харчування, захист і урядування; істотна сторона людської душі: чуттєві бажання, сила волі й розум. Отож, у державі необхідно розрізняти три верстви: так у ній [засоби] до існування постачає верства промисловців, рільників і купців; середня верства забезпечує державі захист, це воїни або сторожа; а найвища верства – урядовці – дбає про лад у державі. Дві останні верстви мають винятково громадський характер, а перша верства винятково приватний. Верства промисловців, ремісників і купців не має справи з громадськими заняттями. При цьому характерно, що у своєму творі "Республіка" Платон не займається третьою промисловою верствою; він нічого не каже ні про її організацію, ні про виховання. А чому так?

Тут треба звернутися до метафізики: у пізнанні ми маємо три елементи: емпіричний, математичний та ідеальний; нижча верства відповдає емпіричному елементові; воїни – математичному і урядовці – ідеальному. Тепер культура і

освіта властиві, кажучи точно, тільки двом елементам: математичному та ідеальному, а емпіричний залишається, як він є, без освіти. І верства, що служить представникам цього елементу – робітничий клас, залишається, як він є, без ненатуральної освіти. Цей клас, задовольняючи потреби двох інших класів, насолоджується гараздом, наданим йому, а саме: індивідуальною волею, яка має для нього особливий інтерес. Подавати цей нижчий клас рабами – несправедливо; бо він складався з вільних елінів, а не рабів.

У правильному розподілі трьох верств полягає вся сутність держави як втілення повної справедливости. Всі особливості держави випливають із цього ладу, бо він утілює чотири чесноти: мудрість, хоробрість, поміркність і справедливість. Така держава, яка складається у взаємодії чеснот, є людиною великих розмірів або світом малих розмірів;
30 бо і весь світ складається // з трьох елементів: матеріального, математичного й ідеального. Ідеальний елемент належить царській владі, математичний належить виконавчій владі, а матеріальний належить робітничому класові. Хоч усе інше походить саме по собі з цього ладу, але Платон досліджує засоби, необхідні для здійснення ідеї держави.

Таких засобів два: виховання й інституції.

Виховання – спільна основа усіх звитяг, повинне мати релігійну основу. Доки люди мають неправильне поняття про Бога, вони не можуть утворювати правильного співжиття. Платон вимагав, щоб дітям прищеплювалися думки про Бога правдивіші, ніж ті, які ширяться в народі, завдяки Гомеру й іншим поетам, – тому він нещадно й шпетить їх як розбещувачів народу, і виганяє з держави великого поета Гомера. Адже завдяки поетам діти чують, як боги вдаються до хтивости, як радять коїти лихо, як боги можуть карати чесність і нагороджувати безчесність – усе це розвивати і виховувати неможливо; тому поетичні твори повинні підлягати суворій цензурі.

За цією первинною загальною освітою має йти спеціальне виховання. У греків основою виховання є музика й гімнастика. Ці два засоби у Платона мають інше значення, ніж у спартанців, у яких гімнастика лише загартовує тіло й має матеріальний характер – готувати солдатів. А музика [на їх думку], не маючи належного напрямку, розніжує дух і схиляє його до морального безсилля. У Платона мають місце обидва засоби виховання духу: гімнастика робить дух мужнім, а музика – здатним сприймати все чудове. Правильне поєднання цих двох засобів складає основу належного виховання. Є музика, що розслаблює, тому її виганяють з держави, і є аморальна поезія, яка повинна підлягати тій же цензурі; у поезії діти мають черпати все чудове;

гарні поетичні пісні виховують вдячність богам або міць чесної людини в біді.

За цим основним вихованням іде середнє і вище виховання. Якби було зроблено перехід прямо до вищого виховання, це було б неприродно, так само, якби хтось вийшов з печери після довгого перебування в ній на повне сонячне світло; він не витримав би цього світла і був би засліплений ним. Для поступового переходу від нижчого виховання до вищого необхідно пройти середню освіту, яку набувають через математичні науки. Ці науки відрізняються від емпіричних наук тим, що в них форма переважає над матерією і єдність над чисельністю. Їх треба вивчити самі в собі, з ідеального боку, абстрактно, а не як прикладні.

Математика служить необхідним приготуванням до діалектики – науки, яка розкриває в абстрактній формі знання добра. Діалектика містить у собі всю систему істинного знання.
Аби бачити, яка важлива діалектична // освіта, треба зна- 31
ти, в який тісний зв'язок ставить Платон філософію і мистецтво державця. Доки філософи не будуть державцями або доки царі не будуть людьми, які люблять філософію, доки філософ і державець не зіллються в одній особі, – доти не можна очікувати кінця суспільним злигодням і злигодням людства.

Отож, правильна і суто філософська освіта необхідна для державців. Період освіти державців надто довгий: уже в дитинстві виховання відбувається через морально-релігійні оповіді, музику й гімнастику. Від 20 років юнак одержує наукову освіту через вивчення математики. Від 30 років повинен вивчати діалектику, науку про справжній гаразд. Потім упродовж 15 років майбутній державець повинен перебувати у званні полководця, і тільки від 50 років може вступати до верстви державців.

Філософська освіта передбачає музику й гімнастику; ця остання освіта (крім державців) необхідна й воїнам, чеснота звички у яких повинна переважати чесноту знання. Платон ретельно дослідив, які музичні мелодії й тони можна допускати у вихованні, а які ні.

Інституції. Вони перебувають у зв'язку з освітою, але Платон займається ними тільки стосовно двох верств, а про третю не говорить. Суть цих інституцій полягає в тому, що громадянин у всі моменти свого життя стає органом держави, і в цьому підпорядкуванні часткового загальному полягає доброчесність життя й міцність державних форм. Уже народження дітей повинно підлягати нагляду держави, яка стежить за тим, щоб було певне число здорових громадян; а вона також визначає час стате-

вих з'єднань, знищує дітей нездалих і викидає зайвих. Усе це особливо стосується верстви воїнів. Платон також хотів, аби ця верства, як і верства державців, займалася виключно своїми обов'язками, своєю суспільною діяльністю; [дружина], сім'я, всі приватні інтереси повинні бути чужими для цих верств; тому дружини мали бути спільними; шлюби з ними укладаються за суворо визначеним законом; діти не повинні знати своїх батьків; їх необхідно віддавати до громадських закладів; вибір звання також залежить від держави.

Нарешті, аби все життя було присвячене виключно державі, у двох верствах знищується приватна власність, – виняток робиться лише для самої третьої верстви. Такому правильному ідеалу відповідає вселюдська родинна любов; якщо батьки не знають своїх дітей, то вони любитимуть усіх; відповідно чинитимуть і діти. Стосовно відносин цієї держави до інших, то вони лишаються у згоді з народним поглядом греків. З варварами можна вести війну, але війна з елінами буде міжусобицею, отже, принаймні, не повинна супроводжуватися спустошенням ворожої країни. Число громадян (1000) суворо визначено законом; будь-якій спробі [його] збільшити слід класти край. //

32 Ось у чому полягає втілення ідеї держави, заснованої для доброчесности і через доброчесність. Але ще і в цьому творі "Республіка" зроблена спроба розглянути і обговорити недосконалі форми держави.

Досконала держава передбачає повне знання доброчесности державцями; але який не був би досконалий її лад, вона зазнає зрештою руйнування і нищення. Люди із зміною поколінь вироджуються, буває час, коли нема жодної можливости мати державців, які перейнялися б ідеєю добра й освіти, а тому насправді існують і більш чи менш недосконалі держави, які відхиляються від свого ідеалу. Платон означує це постійне відхилення так: якщо в державі бере владу до своїх рук військова верства, тоді збувається тімократія, яка була в Лакедемоні й на Кріті. Елемент влади існує в досконалій державі, але там він має своє певне місце; а тут, у тімократії, він переважає і набуває виняткового значення. Але ця форма не безумовно погана.

Коли здобуває владу промисловий клас, виникає погана форма співжиття, що має різні ступені: більш досконалі й більш недосконалі; вона має стерпний вигляд, коли владу здобуває заможний клас, тобто виникає олігархія; більш нестерпний, коли владу тримає бідний клас – демократія; нестерпно поганий, коли царює егоїзм однієї особи.

Ці форми у Платона перелічено й подано в поступовому

відхиленні від ідеалу; крайня – найгірша форма урядування – це тиранія; [але] Платон перелічував різні форми урядування вже в діалозі "Політик" і запроваджений там порядок не збігається з висновками "Республіки". Причина цієї різниці полягає в тому, що в "Республіці" Платон не говорить про державу, засновану на законі, бо така держава є штучною заміною ідеальної. Ця держава закону за теорією "Політика" має три форми: монархію, аристократію й демократію. Далі, в "Республіці", форми урядування розрізняються не за кількістю членів, що мають владу, а за внутрішньою властивістю урядуючого елементу. Звідси зрозуміло, чому в "Республіці" олігархія ставиться вище демократії, а в "Політикові" демократія вище олігархії. В першому випадку тому, що олігархія більше здатна до освіти, ніж демократія; у другому – тому, що чим більше урядуючих осіб, тим менше вони можуть зробити добра або лиха, залежно від їхньої волі. Ось перелік поганих форм у "Політикові": демократія, олігархія і тиранія, бо чим менше урядуючих осіб, тим більше вони коять лиха; а в "Республіці": олігархія, демократія і тиранія. Про тімократію вперше згадується в "Республіці"; вона, здається, відповідає аристократії "Політика" і взагалі законним формам справедливости, переліченим у "Політикові"; у ній можливі всі форми, з яких Платон виводить види законів держави. //

Висновок про вартість переказаного вчення про державу. 33

Нема нічого важчого, як правильно витлумачити цей найдавніший твір про сутність і лад держави. На перший погляд у ньому можна побачити протилежність до атенського ладу суспільного життя. В Атенах після Пелопонеської війни панувала анархія пристрастей, влада [була] допоміжним знаряддям юрби. З огляду на це лихо, Платон організовує суспільне життя так, аби народ не мав жодного політичного значення і був зайнятий тільки соціальними питаннями. Це призводить до різниці між політичним і соціальним життям. Одна справа політичні стосунки, а інша – соціальні.

Але у Платона ця різниця між політичним і соціальним життям така різка, що вона переходить у скасування одного елементу іншим; де є політичне життя, там нема соціального. Соціальні зв'язки Платон віддає третій верстві, нижчій; так громадянські права, власність, родину і т. п. він віддає третьому класу, а політичні права надає першим двом класам; обидва останні не мають ні власности, ні родини. Таким постає у Платона комунізм. Але його слід відрізняти від сучасного комунізму. Платонів комунізм відрізняється від сучасного тим, що останній заснований на матеріалізмі та егоїстичній меті, аби земні насолоди й достатки були доступні всім. А у Платона комунізм

постає з того, що ці земні достатки не гідні державців і воїнів; вони випливають у нього з необхідности виділити й розрізнити політичні й соціальні елементи, щоб політичні права належали першим двом класам. А соціальні зв'язки віддано третьому нижчому класу як такому, що не піднявся над чуттєвістю.

Нарешті у Платона держава, якій до вподоби комунізм, тримається і пов'язується дружбою [своїх] членів, суворою ідеєю справедливости й верховною ідеєю доброчесности. Проте ми тут зустрінемося з фактом, що часто повторюється в історії переконань, коли нове вино вливається до старих міхів; міхи розриваються і вино розливається. Саме порівнюючи закони Платонової держави із законами Спарти й Кріту, ми бачимо між ними велику схожість і бачимо, що Платон при побудові своєї республіки мав за зразок Лікургову державу. Головні риси Лікургової конституції: кожен спартанець мав невідчужувані ділянки землі, але більша частина плодів належала суспільству; далі, діти спартанців були дітьми республіки і з малих літ отримували громадське виховання; не характер батька чи матері, а суворий характер республіки відбивався на них; кожний громадянин заступав для дітей місце батька, тому на вулиці міг карати всякого хлопця в разі поганої поведінки останнього.

Хоч дружини належали чоловікам, але вони часто ставали спільними або внаслідок закону, за яким громадянин зобов'язувався поступитися дружиною іншому громадянинові, який хотів мати від неї дітей, або внаслідок розпорядження уряду, який відпускав із табору молодих вояків, щоб через підсилення народження дітей покрити зменшення населення. Взагалі Спарта не допускала вільного розвитку індивідуальности; нагляд держави був постійно суворий; що їсти, що пити, що співати, чим займатися, все це було визначено законом. Цей напівкомунізм приніс пишні плоди. І якщо Спарта, розмірковував Платон, за такого ладу тріумфувала в Греції, то чого треба було очікувати від тієї держави, яка втілила б усі комуністичні форми?

Але таким чином вийшло з учення Платона про державу щось дивне; як у Сократа був мужній дух і потворне при-
34 страсне тіло; так тіло Платонової держави перебувало // у протиборстві з його новим духом. Держава опирається не на форми закону, а на живі ідеї Божества і тому в ній панує сам формалізм. Метою держави є мир, а Платонова держава навпаки, є постійним військовим табором. Помірність є однією із найнеобхідніших чеснот, без яких держава немислима; одначе Платон обіцяє воїнам такі насолоди, які дозволено тільки в країнах гаремів. Звідки пішла така суперечність між духом і його виявом, і чому цього не міг бачити Платон?

Ця суперечність між ідеєю й формою реалізації має основу в загальному погляді давнього світу на особу; йому були чужі й незбагненні властивості особистого внутрішнього буття. Тільки християнство відкрило, що в особистості людини є особливі сторони, якими вона безпосередньо зв'язана з Богом; відповідно до цього держава кожній окремій особі повинна дати індивідуальне коло, всередині якого кожна людина була б, так би мовити, сама державцем, яким вона є в сім'ї, у договорах і де взагалі ініціатива належить людині та її сваволі; ця ідея була незнайома давньому світові. Тому Платон не міг піднести моральне значення матеріальної праці й святости шлюбу; і як у його метафізиці сутність речі визначена тільки як щось загальне, так і в політичній теорії загальне – все, а індивідуальність – ніщо.

Зовнішня воля у нього повинна сягати настільки, наскільки сягає доброчесність людини, воля виводиться з доброчесности; чим менше доброчесности, тим менше волі; звідси випливає, що кількість доброчесности визначає зовнішню вільність. "A priori"[1] відхиляти принцип не можна, бо якщо не буде співмірности між волею людини та її доброчесністю, то воля буде позитивним лихом для самої ж людини. Платон усвідомлює це, але що ж випливає у нього з поняття про волю й доброчесність?

Заможному дадуть і передадуть, а в незаможного візьмуть і те, що має. Ось суть досконалости й недосконалости теорії Платона про державу; в цих теоріях висловлюються ідеї, в яких містяться сподівання нового ладу й сувора ідея справедливости: поділ верств, що відбувається в нових державах.

Три верстви: правителі, воїни і промисловий клас неодмінно присутні в кожній державі як абстрактний її скелет; що Платон усвідомив теоретично, те практично здійснює історія. Далі, релігійний дух, який у Платона проймає державне життя, глибоке усвідомлення зіпсованости людської природи, посилене шукання засобів для її зцілення, віра в силу правди й доброчесности; усі ці риси надають його вченню всесвітньо-історичного значення. Наймення "божественний" Платон, засвоєне античністю, стосується духу та ідей, на яких він хоче утвердити освіту людини і держави. Отці християнської Церкви здебільшого не мали сумніву в тому, що Платон відкривав вищі первини життя, які зближували його з християнством.

---

[1] *лат.* незалежно від досвіду.

[Д.] "Закони"

Після критичної думки про "Республіку" перейдемо до останнього в цьому ряду діалогу – "Закони". Яке його завдання? Співрозмовник Сократа, розмірковуючи про найдосконалішу державу, зауважив одного разу: місто, про яке ти, Сократе, кажеш, існує тільки на словах, а на землі нема такого; Сократ відповів на це: якщо бажаємо [його] бачити, [воно] може існувати. Отож, Платон усвідомлює, що держава, яка існує [для доброчесно-
35 сти і через] // доброчесність є ідеал, хоч істинний, та насправді недосяжний.

Усвідомлюючи це, він в останньому творі "Закони" викладає вчення про державу, яке більше наближається до дійсности, хоч і в цьому творі за мету держави ставиться повна доброчесність і головним засобом цього є виховання громадян, яке й робить їх здатними до тієї доброчесности. В "Законах" показано також необхідність для громадян мати правильне поняття про Бога, тому що істинна релігія передбачає інститут моральности; з другого боку, неправильне розуміння релігії псує громадян; саме тому Платон переконує їх вірити у безсмертя духу і в те, що це життя є часткою другого одвічного життя. У всіх цих думках Платон сягає за межі чуттєвого розуміння елінів. Однак весь державний лад тут більше наближається до дійсности, ніж у "Республіці".

Зміст твору: "Дух закону керує державою. В ідеальній державі закон не потрібний; у ній державець є жива мудрість володарів. Особлива сторона закону, внаслідок якої він не дорівнює особистій мудрості державця, полягає в тому, що велить закон. А звеліти можна рабам, а не вільним людям, тому і сам закон треба сформулювати так, щоб його дотримувалися не зі страху перед покарою, а з внутрішнього переконання стосовно важливости мети закону". Згідно з цим Платон подає оригінальний проект законодавства; як цілому законодавству, так і окремим узаконенням повинні передувати вступи, де висловлюється мета,
3 сенс і мотив закону; ці вступи повинні породжувати у громадян переконання в необхідності дотримуватися закону. В громадянах необхідно виробити таким чином почуття законности, за наявности якого докладні узаконення будуть непотрібні. Коли у державі багато законів, то, за Платоном, це погана ознака. Стосовно введення такого нового закону, було б найзручніше, [аби] з цією метою поєднався мудрий чоловік і досі необмежений [тиран], який окрилений [бажанням] гаразду для народу.

Організація держави. Держава повинна бути континентальна і не прибережна, тому що в останній матеріальні прагнення переважають моральні. Ця територія повинна бути розділена на певні ділянки, відповідно до кількости громадян 5040 [п. ч.] Ця кількість зручно ділиться на багато чисел. Узагалі число громадян визначається її відношенням до території, наскільки вона багата і її відношенням до сусідів, щоб кількість не була мала. Ділянки землі розподіляються сім'ям і переходять у спадщину без поділу. Уряд пильнує, щоб кількість господарів не зростала через відокремлення, тому зайвих мешканців він виселяє в колонії.

При володінні ділянками громадянам забороняється мати срібло й золото, якими може володіти держава, а громадяни повинні задовольнятися тільки державною монетою, яка не має ціни в інших державах. Оскільки рух майна спричиняє нерівність у сумі багатства, то закон повинен протидіяти як крайньому зубожінню, так і крайньому збагаченню. Бідною повинна вважатися людина, яка має ділянку землі від держави, а представником надмірного багатства буде той, чиє майно в чотири рази перевищує наділ держави, тому весь надлишок приватного багатства понад цю міру переходить у державну скарбницю.

Держава приймає іноземців, якщо вони чесно жили певний час.

Держава має рабів, які є приватною власністю господаря, бо громадяни займаються політичними справами, а польові заняття забрали б у них багато часу. Тим часом той, хто дбає про політичні справи, удвоє більше // трудиться, 36
ніж раби на польових і домашніх роботах. До рабів Платон вимагає ставитися згідно з правилами помірности і справедливости. Суворість повинна бути, одначе, не панівним правилом; раб не повинен чути від господаря більше нічого, крім наказів.

Стосовно жінок, то вони зрівнюються з чоловіками в державній сфері, але їх обов'язки не прямі, а опосередковані.

Шлюб повинен бути приписаний державою для кожного, хто досягнув 30-35 років; дівчата зобов'язані виходити заміж від 18 до 20 років. Народження дітей має тривати 10 років, і батьки повинні мати принаймні двох дітей: хлопчика і дівчинку.

Щоб приватне життя перебувало в межах помірности й не суперечило суспільному життю, громадяни повинні мати спільні столи. Хоч виховання є справою родинною, однак воно не віддається сваволі батьків, а повинно провадитися в державному сенсі: які вивчати пісні, які дозволяти забави – усе це узаконено державою. Виховання, супротивне ду-

хові закону, не дозволялося; гімнастикою належало займатися і дівчатам. Музика не повинна була розслаблювати; математична освіта становила вінець виховання.

Коли Платон учить у "Республіці", що верховна влада повинна належати мудрим, то тут він вважає необхідною таку форму, яка містила б у собі монархічний і демократичний елементи, адже метою держави є воля і лад; демократія – представник волі, а монархія – ладу. Коли ці форми поєднуються гармонійно, то вони задовольняють усі способи урядування, а кожна форма окремо недостатня, сама монархія веде до деспотизму, сама демократія – до анархії, як у елінів.

Платон ясно висловлює ту думку, що безперечна влада, надана одній людині, є неприродна, бо людина має обмежені можливості, і така влада їй не під силу. Ось основи Платонової конституції. Взагалі в давнину великі уми зупинялися на одній із двох форм влади: або на урядуванні аристократії розуму й доброчесности, або на змішаній владі. Але якщо запровадження цієї останньої форми і в наш час викликає великі труднощі, то не дивно, що й засоби для досягнення цієї мети, на які звертає увагу Платон, є вищою мірою недостатні.

Влада повинна покладатися на кращих чоловіків; надзвичайно штучним є вибір для цієї мети громадян кількістю 37, віком від 50 до 70 років. Поруч із верховною владою, яка постає таким чином, стоїть рада, члени якої обираються з усіх громадян у кількості 360, які поділяються на 12 частин; кожна частина протягом місяця ретельно спостерігає за всім, що робиться в державі, в царині громадській і приватній.

Є ще в "Законах" цілком нове для науки. Платон розкриває ідею кримінального права. В ідеальній державі не потрібні ані кримінальні закони, ані покарання, бо там передбачаються найдосвідченіші державці й найдосконаліші громадяни. А тут, де панують закони, де домінують звичаї людей, тут потрібні кримінальне право і покара. Але ми знаємо, що за Платоном доброчесність є знання і тому ніхто за ним не буває несправедливий; несправедливість коїться через незнання. Тому Платон спрямовує покару до майбутнього, а не до минулого. Якби спрямовувати це до минулого, то воно було б явищем лихого серця, бо що зроблено, того повернути не можна.

Покара стосується майбутнього, аби злочинець, зазнавши покари, наперед не коїв би лиха. Цю теорію Платон розвивав і раніше в розмові "Горгій", де покара визнавалася [як ефективний засіб] проти злочинця. Платон розрізняє, зокрема, [...] // те,
37 [що] відвертає злочинця від лиха; він зазначає, що нема значен-

ня, чим досягнути цієї мети, покарою чи умовлянням. Коли злочин карається з метою відверто виправити інших, тоді інші громадяни бачать покару і самі не коять злочинів (це система залякування). Коли злочинець невиправний, то смертна кара очищає суспільство від лиха.

АРІСТОТЕЛЬ. ЗАГАЛЬНЕ ВЧЕННЯ ПРО ДЕРЖАВУ І МОРАЛЬНУ ОСОБИСТІСТЬ ЛЮДИНИ

Арістотель так само, як і Платон, не відмовився від уявлень античного світу: у нього так само, як у Платона, моральна особистість людини надто тонко пов'язана з державою. Викладемо спершу його вчення і погляди на моральну особистість людини. Передусім виникає питання: чого прагне людина, коли вона діє? Досвід навчає, що людина прагне гаразду, і всі стверджують, що кінцевою метою людського життя є щастя. Така кінцева мета неодмінно повинна бути, і вона не вигадка; бо, не передбачивши цієї мети, вчить Арістотель, усякій іншій меті ми не надали б значення. Цю кінцеву мету людської діяльности еліни називають "ευδαιμονια" – щастя, гаразд. Але в чому ж полягає цей гаразд? Арістотель відповідає: кожна людина є певна сутність, має саме їй властивий спосіб самовияву, саме їй властиву діяльність. Коли є ці способи самовияву або діяльність взагалі, тоді людина називає себе щасливою, бо дія узгоджена з її сутністю. Якби флейта шукала щастя, то її щастя полягало б у грі. Щастя ока полягало б у тому, аби бачити; і це через те, що і флейта, і око виявляли б дію, цілком узгоджену з їх сутністю.

Таким чином, і людське життя полягає в діяльності, узгодженій з людською природою. Але знову виникає питання: в чому ж полягає ця діяльність людини, узгоджена з її природою і властива тільки їй самій? Здатність відчувати властива людині й тваринам, і вона, і ті відчувають біль від удару; потреба харчуватися також властива людині й тваринам. У чому ж, власне, полягає людська діяльність?

Арістотель відповідає: крім потреби харчуватися й здатности відчувати у людини є ще розум, який властивий саме їй із усіх тварин; розум – її характерна ознака. Отож, власне людська діяльність є діяльність розумна. Звідси випливає, що щастя людини полягає в розумній діяльності, за умови, що ця діяльність успішна. Але для успішної діяль-

ности необхідно, аби вона поєднувалася з доброчесністю; тому розумна й успішна діяльність душі, узгоджена з доброчесністю і складає мету людського життя, найвище щастя.

Але доброчесність, яка зумовлює розумну діяльність людини, є вкрай невизначене поняття, тому Арістотель у подальших міркуваннях про призначення людини намагається устійнити точне розуміння доброчесности. В будь-якій діяльності людини, каже він, існує один із трьох випадків: або людина робить надто багато, або надто мало, або ж вона тримається середини між двома крайнощами. Коли людина тримається золотої середини, тоді вона чинить добре, похвально, а коли впадає в крайнощі, чинить недобре, ганеб-
38 но. Уся її діяльність, таким чином, у міру // наближення або віддалення від цього центру, золотої середини, або похвальна, або осудлива. Так мистецтво похвальне тоді, коли воно дотримується цієї середини; тому про найдосконаліше мистецтво кажуть, що до нього нічого не можна ні додати, ні відняти від нього. Людина повинна чинити так, аби постійно стояти на цій середині; тоді її життя буде досконале через мистецтво доброчесности.

Отож, доброчесність є середина між двома крайнощами, з яких одна не доходить до середини, а друга – переходить; наприклад, доброчесність–щедрість є середина між марнотратністю й скнарістю; стриманість є середина між хіттю до насолод і апатією. В цьому вченні Арістотеля про золоту середину є одна непевність, яка веде до наступного питання: як відшукати цю середину? Чи є постійні, незмінні норми для її визначення? Арістотель відповідає, що постійних, однакових для всіх людей таких норм нема, але в кожної людини є особлива здатність "λογοζ" (слово, розум), яка встановлює норми для визначення середини; і цей розум знає, коли людина наближається до середини, і коли віддаляється від неї. Тому кожна людина має право вважати правильним, близьким до середини те, що здається узгодженим з розумом.

Із психологічного погляду ця думка частково справедлива. Якщо ми візьмемо гнів і спробуємо показати пункт, далі за який він не повинен сягати, то всі спроби визначити цей пункт будуть марні; адже в кожного індивіда він має різні стани і постійно пересувається. Для одного індивіда гнів є афект, крайній ступінь дражливого стану, а для іншого він є не більше, як правильний, нормальний спалах обурення; тому в слабких людей гнів є ґандж, а той самий гнів у сильних людей поєднано із самовладанням і розумом. А тому справедливо, що кожна людина для своєї серединної діяльности тільки сама може означити норми діяльности, і ніхто крім неї.

Аби з'ясувати собі цю ідею, чому Арістотель розумів доброчесність як середину між двома крайнощами, треба глибше вдивитися в дух його вчення:

1) Він визнавав у людині високу, розумну душу і чуттєву, нижчу. Остання душа поглинає всю людину, панує в ній, виявляючи себе у формі грубих схильностей і чуттєвих пристрастей; тому для діяльности розумної душі в людині не залишається вищого й шляхетнішого матеріалу крім того, який дається чуттєвою душею. Тому вся діяльність розумної душі полягає тільки в штучному переділі цього грубого матеріалу у формі доброчесности. Під впливом розумної душі цей грубий матеріал, продукт чуттєвої душі, опрацьовується, і, опрацьований, стає доброчесністю. Отже, для античного розуму сама доброчесність є мистецтво.

2) У той час, як Платон у своїй ідеальній державі всю увагу звертав на розвиток духу і відкривав йому сферу діяльности в ідеальній, неземній царині, відкривав йому там же й мету буття – здійснення нездійсненних на землі ідей, Арістотель ставить людину у світ чуттєвих явищ, звертає її увагу на доброчесність як на таку мету буття, якої вона зобов'язана досягти в нинішньому, земному житті. Тому він учить такій доброчесности, яка може бути здійснена тут. Це практична доброчесність.

Але Арістотель не задовольняється самою цією доброчесністю й показує людині вищу теоретичну доброчесність: вона полягає в // розумовому споглядані. Це доброчесність 39
філософа, який поринув у свої ідеї й насолоджується виключно своїм знанням. Вона найнезалежніша від зовнішнього середовища, найшляхетніша і найбогоподібніша, одне слово, вона вища від усього людського.

Згідно з таким поділом доброчесности Арістотель ділить усе людство на три групи: першу групу складають люди, підвладні чуттєвості й позбавлені всякої доброчесности; у другій стоять люди з практичною доброчесністю, а в третій перебувають філософи, які все своє щастя вбачають у розумному пізнанні світу.

Ці ступені морального життя можуть бути застосовані не тільки до приватних осіб, але й до цілих держав. Є держави, які живуть лише чуттєвим життям, є держави з практичними і теоретичними чеснотами. Держава живе теоретично доброчесним життям, коли вона обумовлює мирне і доброчесне життя громадян, бо поза державою осібна людина не може жити доброчесно і виявляти свою моральну особистість. Тому тільки в упорядкованій державі можливі щастя і доброчесність окремих членів.

Це останнє положення Арістотель доводить у такій фор-

мулі: "Оскільки доброчесність ґрунтується на звичці, а звичка походить від частого вправляння в доброчесності, то розвиток звички до ступеня доброчесности неминуче передбачає мистецтво виховання, яке може існувати тільки у добре впорядкованій державі". Пояснимо думку Арістотеля. За його уявленням, доброчесність є мистецтво, яке залежить від удосконалення і цілком подібне до всякого мистецтва, ступінь розвитку якого залежить від частого й тривалого вправляння в ньому. Так, чеснота справедливости, за його вченням, є зміцніла внаслідок частого вживання звичка віддавати собі й іншим належне; чеснота стриманости є також звичкою, що походить від частого обмеження чуттєвих схильностей.

Таким чином, усяка чеснота з миті свого зародження до повного розвитку проходить тривалий період постійного і частого повторення одного й того ж доброчесного вчинку; отак у цьому повільному процесі вчинок міцніє і формується в доброчесність. Він таким чином змінює свої погані схильності. Але він повинен знати наперед: як зручніше змінити пристрасті й схильності, й де знайти засоби та норми для їх переінакшення.

Одну й другу вимогу задовольняє держава, яка дає людині закони, [певні] норми для перетворення її сутности й виховання, [певний] засіб для погамування поганих схильностей і пристрастей. Тому доброчесне життя може бути тільки в державі, а якщо доброчесне, то й щасливе. Та оскільки щастя становить мету людського життя, то людина, за вченням Арістотеля, народжується для держави і жити тут є її природним покликанням.

Отже, людина за природою "політична тварина". Цю думку Арістотель доводив тим, що держава старша за окремих людей і сім'ї. "De facto"[1] людина й сім'я є одночасно і держава, та за ідеєю держава передує їм; бо держава є мета людини й сім'ї, а мета існує завжди раніше від засобу для її досягнення. Так, у людині душа є метою, а тіло – засобом; але ця мета, викликаючи буття тіла, завжди є попереду тіла. Так, скрізь і в усьому ідея передує своєму здійсненню. Тому держава як мета, як ідея існувала раніше за своє здійснення в людській спільноті, а отже, раніше за людину.

Отаке вчення Арістотеля про людину та її моральний зв'язок з державою. Людина, за його вченням, живе для
40 держави, але для кого і для // чого існує держава? Яка її мета? Арістотель відповідає: держава охороняє і спрямовує розвиток окремих членів шляхом доброчесности і до доброчесности; сама в їх особі прагне до спільної доброчесности,

[1] *лат.* фактично.

а відповідно – й до спільного щастя. У здійсненні саме цих великих розмірів щастя й полягає мета держави, а не тільки в обороні себе від зовнішніх ворогів, у захисті майна і особистости окремих своїх членів.

ПОГЛЯДИ АРІСТОТЕЛЯ НА КОМУНІСТИЧНЕ ВЧЕННЯ ПЛАТОНА

Своїм поглядом на державу як на людину великих розмірів Арістотель сходиться з думкою Платона про державу, але не погоджується з ним стосовно форм організації держави. Особливо знаменна Арістотелева полеміка проти комунізму, тобто усуспільнення дружин і майна, запровадженого Платоном у його ідеальній державі для двох вищих класів.

Заперечуючи проти спільности дружин і майна, Арістотель каже, що право набутку і володіння може мати потрійну норму: а) або все в державі може бути спільне і нічого приватного; б) або все може бути тільки приватне і нічого спільного; в) може бути тільки щось спільне і щось приватне. Так уся територія держави може перебувати у спільному володінні; або вся може бути розділена і віддана у володіння приватних осіб; або тільки частина її перебуватиме у приватному володінні, а решта вся буде в громадському користуванні.

Звідси виникає питання: яка з цих трьох форм набутку і володіння [може бути] найприйнятніша і найкорисніша? Громадська чи приватна, чи змішана з однією й другою разом? Відповідь на це питання залежить від розв'язання ще одного: який ступінь єдности держава вважає найнеобхіднішим для себе? Платон у своїй ідеальній державі бажає досягти такої єдности, щоб вона була одним спільним, неподільним організмом; щоб усе в ній злилося в однорідну, безбарвну масу і не можна було б розпізнати в ній окремого індивіда.

Але подібну єдність, коли один член суспільства може цілком замінювати собою іншого, найкраще назвати тотожністю, а не єдністю. Бо єдність у державі досягається різноманітністю одиниць, які її складають і з яких кожна доповнює іншу, і є необхідною ланкою в цілому державному організмі, й тільки таким чином веде до єдности. Але якщо, за порадою Платона, знищити цю різноманітність одиниць, тоді держава перетвориться на одноманітну родину, де члени схожі один на одного, або – що ще гірше – всі індивіди держави стануть як один індивід. Тоді, кого б ми не взяли з цієї держави, за складом розуму, бажань і відчуттів, навіть за складом органічних форм, він буде прототипом усіх інших

членів держави, а тому й самої держави.

За такої єдности, коли кожен член суспільства буде цілковитим відлунням іншого, неможливе доповнення одного члена іншим. Але таке доповнення, безумовно, – необхідний гаразд у державі. Воно є не тільки поділом фізичної праці, але й розумової праці в політичному житті: так ми поєднуємося в суспільстві для найзручнішого розв'язання політичних проблем. Отож, різноманітність членів у державі необхідна для їх взаємного доповнення.

Що більше різноманітности в державі, то більше доповнення, а що більше доповнення, то більше гаразду і щастя в державі. Отож, у державі, для досягнення загального щастя, повинна бути єдність, яка досягається не через ототожнення всіх членів держави, а через різноманітність і доповнення одного члена іншим. Але, якщо навіть погодитися, що у Платона єдність для держави найкраща, то засоби, пропоновані ним для її здійснення, вкрай недостатні для досягнення такої
41 // єдности. Платон пропонує спільне майно, дружин і дітей; але усуспільнення майна і дружин неодмінно викликає в уяві таку картину: тоді всі члени громади одержать право володіння всіма жінками держави і право володіння всіма громадськими предметами; тоді кожен скаже: це моя дружина, це моє майно, бо я як член громади маю право на все суспільне. "Але інший член тієї ж комуни зауважить: це моє! і за тими ж правами, за якими ти вважаєш його своїм". Таким чином, замість очікуваної єдности членів, між ними постійно виникатимуть суперечки і незгоди, і Платонова держава повинна буде занепасти під час самого свого зародження. Це перша причина.

Друга: спільне користування всіма гараздами вбиває в людині приватні інтереси життя; а разом із загином останніх гине в людській душі енергія до праці й діяльности, які за приватного володіння живляться й підігріваються в ній надією – самій скористатися плодами своєї праці. Ніколи не слід забувати, що людина є діяльна переважно тільки для себе. Знищать цей могутній важіль – і людина знову зануриться в апатію дикуна. А за такого етичного стану громадян неможливий ніякий суспільний успіх; тоді кожен піклуватиметься тільки про одне, аби суспільну справу скинути з себе й навалити її на іншого. Саме тоді почнеться повне роз'єднання.

Третя: у Платоновій державі існують спільні діти. Припустимо, що там їх налічується 1000 індивідів, кожному з яких кожен громадянин має право сказати: ти мій! Так само й дитина кожного дорослого вважатиме своїм батьком. Таким чином ніжне почуття батьківської любови до всіх дітей розпадається на 1000 дрібних часток, а дитяча любов до

батьків буде украй паралізована великою кількістю батьків; унаслідок [цього] залишиться одне: ніхто нікого не любитиме. Тому краще бути далеким родичем у звичайній державі, ніж сином у Платоновій державі.

Четверта: ніяк неможливо, щоб деякі батьки за різними прикметами або за схожістю виразу обличчя не пізнали своїх дітей, а діти – батьків. І тоді жодне державне веління, яке б воно не було суворе, не примусить їх любити інших батьків, інших дітей так само сильно, як своїх кревних. Тоді вся система Платонової держави повинна буде розпастися.

Нарешті п'ята: найжахливіші злочини коїтимуться швидше серед тих родичів, які не знають один одного, ніж у середовищі тих, які знайомі одне з одним. Взагалі у цій ідеальній Платоновій державі станеться наслідки цілком протилежні тим, які він бажав би бачити. Він сподівався поєднати дружбою усіх громадян; знищивши родину, він паралізував у людині найкращу її сторону – любов, знищив у самому її корені; а без любови нема дружби. Якщо ж нема дружби, то нема і єдности.

Далі Арістотель займається питанням про спільне поземельне володіння. Поземельне володіння може бути потрійним: а) або буде спільна земля й окреме вживання продуктів; б) або буде приватна земля і спільне вживання продуктів; в) або спільним може бути і те, й друге. Проти всіх трьох форм громадського поземельного володіння Арістотель відповідає, що спільність завжди пов'язується з великими труднощами і суперечками між членами. Дуже часто буває, що складається якесь випадкове товариство, наприклад, у мандрівці; й не зважаючи на невелике коло осіб, які складають цей гурт, дуже рідко його члени обходяться без суперечок, непорозумінь: найчастіше // внаслідок пору- 42
шення того чи іншого інтересу приватної особи.

Цей приклад достатньо показує, що громадське володіння поєднане з нездоланними труднощами. Набагато краще влаштувати суспільство так, аби в ньому були і громадський, і приватний набуток. Тоді здобудуть самостійність приватні інтереси, а з цих приватних інтересів складеться і суспільний інтерес. При цьому насолода, одержувана від набутку, буде свідоміша, шляхетніша, ніж при спільному володінні.

Правда, приватна власність виховує користолюбство та інші пристрасті, але водночас вона відкриває можливість доброчесности й інших чеснот. Отож, тут не винна приватна власність, а винна людська сваволя, яка зловживає своєю власністю. Тому несправедливі ті нарікання, що буцімто нерівноправний розподіл власности між людьми був причиною

і джерелом багатьох злочинів; і недоречним є той чудовий проект, який для припинення суспільних злигоднів пропонує розділити всі земні достатки між усіма громадянами порівну.

Якби навіть цей винятковий захід був утілений у життя, то важко повірити, щоб усі скарги на злигодні припинилися. На деякий час замовкнуть ці скарги знедоленої маси, але через певний час внаслідок марнотратства, з одного боку, і скнарості, з другого, розподіл достатків буде, як і раніше, нерівномірний. Отож, причини людських злигоднів полягають не в неправильному розподілі багатства, а в поганому стані внутрішнього людського світу, в невмінні користуватися достатком.

У самій людині, а не в зовнішньому світі приховані причини її нещастя. Тому приватна власність не є лихо, яке доводиться терпіти через неможливість замінити його чимось кращим; навпаки, приватні інтереси становлять силу держави. З цього ж погляду Арістотель висловлюється також неґативно щодо проекту розподілу всієї державної землі між усіма громадянами порівну. Слід зазначити, що деякі практичні державні люди того часу й багато філософів співчутливо відгукувалися про цей проект, бо в самому ньому бачили єдиний засіб припинити страждання злиденних мас. Але Арістотель повністю заперечує цей проект і залишається з переконанням, що надання усім громадянам однакових ділянок землі не принесе користи державі.

Підстави цього переконання були такі:

По-перше, злигодні людства виникають не тільки від того, що людство бідне на земні достатки. Швидше ці злигодні походять від поганих людських схильностей і пристрастей. Без сумніву, ніхто не стане заперечувати, що тиранія є лихо, що вона спричиняє багато страждань тому суспільству, де вона встигла пустити корені; а тим часом, хіба вона виникла від того, що тиранові нічого було їсти і він захопив державну владу у свої руки. Очевидно, тут мотивом, що викликає тиранію, була не бідність, а жага влади. Отож, нещастя людини походять від поганого стану її внутрішнього світу, а зрівняння земельних наділів усе одно не приносить ніякої користи. Але якщо навіть погодитися, що рівний розподіл принесе користь, питається: який за величиною повинен бути цей наділ? Якщо він буде надто великий, то переважатиме дійсні потреби. А якщо надто малий, то не задовольнятиме всіх вимог. Узагалі величина наділу річ украй
43 відносна: одному певний наділ може // видатися великим, іншому – помірним, третьому – малим. Тому, якщо призначити помірний наділ, то який же саме? Одному він здаватиметься вищим від середньої величини, а другому – ниж-

чим. Отож, і в цьому випадку не всі будуть задоволені. Але припустимо, що певний наділ усі визнали за помірний; питається: чи принесе він достаток людині? Ні, бо не всі люди однаково помірні в житті: в одному більше розвинута схильність до задоволень, у другому – менше. Через те першому ділянка землі постійно здаватиметься малою. З цього випливає, що замість зрівняння наділу слід передусім запровадити серед людей суспільний принцип помірности, треба виховати людей у цій доброчесності, й тоді, можливо, однакові наділи принесуть частку очікуваної від них користи.

По-друге, аби зберегти наділ постійно однаковим навіть при зміні одного покоління іншим, законові належало б обмежувати кількість дітей, які повинні народитися, аби була певна кількість, – ні більше, ні менше. Але ця вимога закону була б безглузда й протиприродна.

Нарешті, по-третє, ця рівність земельного наділу є тільки напівзахід, бо крім нерухомої власности в людей залишиться нерівномірно розподілена рухома власність; вона тоді приноситиме такі ж шкідливі наслідки, як нерухома власність. Але припустимо, що однакові наділи буде роздано, питається: чи всі залишаться задоволені ними? Ні. Принцип рівности вимагає, щоб у великих земельних власників, у кращих людей відняти їхню землю й передати масі. Маса лишиться цим дуже задоволена; але меншість чудових людей постійно скаржитиметься на таке незаконне і насильницьке захоплення їхньої землі. Внаслідок цього кращі люди постійно будуть ворогами нової конституції. А ворожнеча й боротьба призведуть до падіння конституції або до жорстокости маси.

Тому набагато краще влаштувати державу так, аби люди багаті не утискували бідних і не викликали проти себе їхньої ненависти, а народна маса не сміла по-насильницькому відривати чужу власність. Але цього можна очікувати тільки тоді, коли краща частина громадян стане ще кращою і не прагнутиме до переважаючого політичного значення, а маса перейматиметься ідеєю законности й справедливости. Ось такий погляд Арістотеля на комунізм.

Звідси ми бачимо, що у філософському розумінні дуже рано виникло питання про власність, яке викликало полеміку між двома знаменитими філософами – Платоном і Арістотелем. Один із них заперечував приватну власність як лихо, а другий, навпаки, заперечував спільне володіння і допускав приватну власність. У цій суперечності чітко виявилися всі особливості одного й другого генія: Арістотель більше довіряв природному ходу речей, ніж творчості розуму, коронованого ідеєю. Але оця його вартісність водно-

час є і недоліком. У Платона, який вірив у вищий розум, усе вчення украй доладне й послідовне: увесь світ і суспільство у ньому випливають з цього вищого розуму в струнків гармонії; тому філософ вірить у можливість здійснення своїх ідеалів життя за допомогою Верховного Розуму.

В Арістотеля нема цієї живої віри в ідею і дуже природно. Він жив у епоху постарілого, спорохнявілого грецького світу. Філософія в його особі досягла дідівського віку: тому розум не з вірою, а з тяжким сумнівом ставиться до життя і ніде не робить таких сміливих висновків, як Пла-
44 тон. Треба дивуватися величезним відомостям // Арістотеля: він зібрав до 150 різних законодавств, про кожне з яких висловив свою думку; шкода тільки, що це його зібрання не дійшло до нас. Його твір "Про політику" дійшов, але не весь і в зіпсованому вигляді.

Але і в цих жалюгідних рештках творів великого мислителя ми бачимо велику кількість різноманітних фактів, практичних порад; проте серед цієї різноманітности й великої кількости важко простежити головну ідею Арістотеля у творі "Про політику". При окресленні ідеї кращої держави він тримається крайньої обережности; а у викладі решти принципів права він дотримується свого звичайного методу спостереження й аналізу. Перш ніж приступити до докладного викладу Арістотелевого вчення про державу, треба сказати про категорії філософії права, запропоновані Арістотелем. Отож, розглянемо: а) категорії філософії права і б) вчення про державний лад.

КАТЕГОРІЇ ФІЛОСОФІЇ ПРАВА

Справедливість

З надзвичайною витонченістю аналізу Арістотель визначив роди і види справедливости. Нам відомо вже, що Арістотель визначав доброчесність як середину між двома крайнощами. Але оскільки справедливість є також доброчесність, то і вона є середина між двома крайнощами, а саме: середина між коїнням беззаконня і стражданням від беззаконня. Це найпростіше визначення розвивається далі: справедливість є звичка, через яку людина вільно робить те, що об'єктивно справедливе. Але в чому ж полягає ця об'єктивна справедливість? "Даючи іншим і приймаючи від них справедливість, людина привласнює гаразду не надто багато, а дає не надто мало; а стосовно лиха, навпаки, бере на себе не надто мало, а іншим завдає не надто багато. В цьому поля-

гає суть справедливости".

Найближча до цієї середини діяльности є діяльність, що відповідає вимогам закону. Але оскільки закон, почасти велінням, почасти заборонами прагне впровадити у життя всі чесноти, то і справедливість таким чином охоплює всі чесноти, як ціле – частини; тому розуміння справедливости вимагає дотримання всіх чеснот. Інакше, без дотримання всіх чеснот, справедливости не буде досягнуто; бо справедливість полягає не у формальній, суто зовнішній відповідності вчинків закону, у дотриманні самого духу і сенсу закону, у дотриманні закону, як гаразду. Тому що одна справа виконання закону як припису, а інша – виконання закону як гаразду. В першому випадку виконання закону є справа легка; а дотримання закону як гаразду – справа важка, бо помножує щастя і чесноти суспільства. Хто таким чином дотримується закону, той, безумовно, має в собі всі чесноти. З цього погляду справедливість є гаразд, якого повинне досягти суспільство через доброчесність.

Але в державі можуть бути закони природні, безумовні, неписані й, навпаки, запроваджені, державні, приватні, писані.

А тому справедливість може бути безумовна, з одного боку, і обумовлена, частково властива тій або іншій місцевості, з другого боку; тому що одну доброчесність має, наприклад, монархія, а іншу – республіка. // Звідси виникає 45
питання: яких законів повинна дотримуватися людина, аби здійснити в житті ідею справедливости – приватних чи спільних? – Тільки в найдосконалішій державі неписаний, природний закон цілком узгоджується з писаним; тому доброчесний громадянин і людина однакові. А здебільшого в недосконалих державах природна справедливість і [справедливість] визначена законом не тотожні. Але з цього аж ніяк не випливає висновок, що справедливости за природою нема, або якщо і є, то вона не має значення в житті. Думають, що закон природи вирізняється постійністю, якої не має справедливість. Так за своєю природою вогонь однаково пече як у Греції, так і в Персії, Індії, Китаї й т. ін.

Але закони справедливости не такі одноманітні й повсюдні. І все ж справедливість існує в самій природі всіх людей; тільки вияв цієї справедливости у одного народу здійснюється в одній формі, в іншого – в іншій; звідси й різні міркування про справедливість. Ці думки про справедливість мінливі, тоді як сама справедливість за природою завжди і скрізь постійно однакова. Правда, вона виявляється не з неминучою необхідністю, і в людей нема постійного і неминучого права; але це залежить швидше від людської

недосконалости, ніж від нестачі в людській натурі природної справедливости.

Отже, є природна справедливість, яка постійно тотожна, хоч у своєму застосуванні у формі узаконень вона буває різна.

Таке вчення Арістотеля про справедливість; він розрізняє справедливість одвічну, незмінну й тимчасову, змінну, узаконену. Перша як постійно однакова не має різновидів; а останній різновид справедливости як змінний Арістотель ділить ще на три різновиди: а) справедливість розподільчу; б) справедливість зрівнювальну; в) справедливість поблажливу. Логічна основа для такого поділу справедливости, згідно з вченням Арістотеля, полягає в тому, що кожен у суспільстві повинен одержати певну суму гаразду, а мірилом прав на більшу або меншу його кількість він вважає або гідність особи, або масу вартостей, що їх має особа, або те й друге разом. А тепер візьмемося до викладу різновидів справедливости за узаконенням.

Перший різновид справедливости за узаконенням складає справедливість розподільчу. В державі кожен одержує гаразд, який його цікавить; але одержує його, скільки дадуть інші згідно з його гідністю. Іншими словами: гідність людини повинна стосуватися наділеного гаразду, як гідність другої особи стосується частки її гаразду. Силою цієї справедливости кожен одержує належне: кращий настільки повинен одержати більше за гіршого, наскільки останній гірший за першого. Так, удвічі кращий повинен і одержати удвічі більше поваги і майна за гіршого. Отже, справедливість розподільча є зрівняння двох осіб і двох гараздів. Вона визначається в геометричній пропорції: наскільки більша гідність, настільки більший і гаразд; і наскільки менша гідність, настільки ж менший і гаразд. Наведемо для ясности такий приклад: гідність Ахіла має відношення до гідности Аякса як 8 до 4, або 8:4. Якщо Ахілу дали 6 монет, то Аяксу відповідно – 3. Гідність Ахіла слід розділити на гідність Аякса, [і тоді] число покаже, у скільки разів меншою повинна бути Аяксова винагорода від Ахілової. //

46 *Другий вид справедливости – справедливість зрівнювальна.* Як справедливість розподільча має місце тільки в державі при розподілі осіб за верствами, так справедливість зрівнювальна має місце тільки у приватних справах, наприклад, у договорах, у майнових правопорушеннях. Цей вид справедливости стосується тільки вартости достатку, яким володіє особа, ніскільки не стосуючись самої гідности осіб, зацікавлених ним. Наприклад, це має місце в майнових провинах, які тягнуть за собою збитки в майні. Тому сутність справедливости зрівнювальної висловлюємо так: "ніхто не

повинен довільно втручатися у майнову царину іншого й завдавати його майну шкоди й збитків". А якщо він це зробив, то зобов'язаний зі свого майна відшкодувати їх. Якщо, наприклад, майно одного зросло на певну суму внаслідок викрадень з іншого майна, а розкрадене майно зменшилося на цю ж цифру, то справедливість зрівнювальна вимагає, щоб із майна викрадача було взято стільки, скільки він викрав і було додано до розкраденого майна. Подамо для виразности два рівних майна у формі двох ліній

A —— C —— B
D —— F —— E —— M

Якщо у AB відібрати CB і додати до DE, то рівність між ними порушиться, і DE, збільшене на FE, перетвориться на DM і тоді відбудеться ось що: арифметична пропорція AB − CB = DM − FM. Щоб знову відновити цю рівність, необхідно від DE відокремити FE і перенести до AB зі зміною знака.

Третій вид справедливости – справедливість поблажлива. Арістотель дуже влучно охарактеризував цей вид справедливости, назвавши його "поправкою закону". Треба зазначити, що закон є загальна формула, під яку треба підводити окремі дії. А закон у цьому вигляді не може охопити всіх окремих випадків життя; для деяких із них ні в якому найповнішому законодавстві не можна відшукати відповідних узаконень. Що ж робити в таких випадках? – "Залишається дотриматися закону так, як його дотримався б сам законодавець, маючи на увазі саме цей факт". Ця справедливість досягає того, що цей закон перестає бути формальним[1]. Такий Арістотелів аналіз однієї з найістотніших категорій філософії права – категорії справедливости.

Дружба

Другу суттєву основу держави становить дружба. Згідно з вченням Арістотеля, дружба сама не є доброчесність, але вона не може [бути] без доброчесности; так само як доброчесність сама не є гаразд, але не може бути без гаразду. Дружба є також гаразд, бо для щастя людині необхідна дружба. Не самі матеріальні потреби змушують людину єднатися і жити в суспільстві, але й моральна необхідність жити й діяти з подібними собі: інакше, самостійне життя людини було б для // неї надто сумне і 47

[1] Формальна справедливість панувала в Римі. Там, якщо, наприклад, відбувався поруб виноградника, а в Римських законах не було статті про поруб виноградника (бо існувала тільки загальна стаття: "про поруб дерев"), то злочинець не підлягав покаранню.

знищувало б усяку можливість людського розвитку. Через це навіть найдоброчесніша людина має потребу жити у спілці людей, з якими вона мала б можливість розвивати у собі принципи добра й правди.

Але дружба є постійна, справжня й щира тільки тоді, коли нею керує ідея доброчесности. Як тільки в дружбі починає зменшуватися доброчесність, дружба починає гаснути; вона стає непостійна, зрадлива, лицемірна. Тому справжня дружба можлива тільки між доброчесними людьми. Отож, дружба не може бути без доброчесности. Звернувши увагу на етичне значення дружби для людини, Арістотель робить звідси дуже глибокий висновок, на підставі чого він ставить дружбу в основу державного життя: "Потреби, які задовольняє дружба, – каже він, – є тими ж самими, для задоволення яких виникла сама держава. Держава не могла б здійснити тих ідей, для задоволення яких вона виникла, без допомоги дружби й інших етичних первенів. Тому дружба і любов складають основу держави. Любов, наприклад, виробляє спілку; тому в державі більше за справедливість потрібна любов. Без любови і дружби держава існувати не може. Дружба і любов складають таким чином найбільший гаразд. Законодавець повинен піклуватися про розвиток у своїх громадян почуття любови набагато більше, ніж справедливости; бо де є дружба, там не треба справедливости; там громадяни з почуття прихильности й поваги одне до одного не наважаться заподіювати образ і несправедливостей стосовно інших. Навпаки, справедливі люди, не поєднані між собою зв'язками дружби, дуже часто потребують її. Без дружби народ розділяється на багато партій, з яких кожна вважає свої тенденції закономірними, справедливими. Поміж цими партіями точиться постійна, жорстока боротьба, яка кінцевим наслідком має загин держави".

Отже, дружба, так само як і справедливість, становить основу держави. Через це, за вченням Арістотеля, між дружбою і справедливістю існує глибокий зв'язок і точна аналогія: скільки видів товариськости і справедливости, стільки ж видів і дружби. Але особливо треба розрізняти дружбу між рівними і нерівними. Перший різновид обіймає коло членів, тісно з'єднаних між собою; на вищому ступені цей різновид дружби може існувати тільки між небагатьма. В її основі лежить природа, а саме – кревна спорідненість; тому цей різновид дружби між рівними дуже одноманітний. Другий різновид дружби між нерівними може бути дуже різноманітний, з огляду на різноманітність людських зв'язків. В основі цієї дружби лежить спільність мети.

Отож, за пункт поділу дружби Арістотель бере відокрем-

лення природних спілок (сім'ї) від штучних; тобто спілка може бути або природна, або встановлена людьми за взаємною згодою. Стосовно першого різновиду дружби між рівними треба узяти за правило, що рівність тут слід віднаходити за геометричною пропорцією.

Тут відмінності, проведені між частинами спілки, зближуються в тій дружбі, яка зобов'язує сім'ю і робить усіх її членів рівними. Такою є дружба батька з дітьми, чоловіка з дружиною; вона заснована на усвідомленні, що всі мають однакове єство, а отже, – рівні між собою.

Дружба між // нерівними, як уже сказано, дуже різно- 48
манітна, зважаючи на різноманітність людських зв'язків, може йти до незкінченности. Тут може бути стільки різновидів дружби, скільки зв'язків. А на різноманітність зв'язків мають величезний вплив плем'я, рід занять, характер людности. Тому, які різноманітні й нескінченні різновиди занять людей, їхні племінні особливості, така різноманітна й дружба, яка зв'язує ті спілки. Так, може бути військова дружба між воїнами, ремісничa між ремісниками, посадова між особами, що служать в одному відомстві, місці і т. п.

Різновидів дружби, очевидно, стільки ж, скільки може бути товариств, асоціацій, заснованих на єдності мети. Але все ж таки спілки єднаються в одній великій спілці, яка називається державою. Таким же чином і в державі існують різноманітні різновиди дружби, зважаючи на різноманітність форм урядування або верховної влади. Наприклад, у монархічній державі дружба між монархом і підлеглими ґрунтується на тому почутті, що монарх є батько і благодійник своїх підлеглих. У державі, де урядує аристократія, дружба ґрунтується на визнанні гідности й переваги аристократії; а в тімократичній державі дружба виникає з усвідомлення рівности, товариськости.

У державах із недосконалими формами урядування дружба має нижчий ступінь, а в тиранії вона цілком зникає. Таким чином, в Арістотеля виявляються три різновиди державної дружби. При цьому особливу увагу звертає на себе та підстава поділу, на якій Арістотель розрізняє дружбу в державі за законами психології. Однаковість відчуттів та інтересів становить основу дружби в республіці; визнання заслуг – в аристократії; доброчинство – основа дружби в монархії. За доброчинство ми любимо доброчинців; так підлеглі люблять монарха як свого доброчинця. Отже, товариство, гідність і доброчинство – ці троє джерел дружби сходяться таким чином з трьома досконалими формами урядування.

У цьому вченні про дружбу розкрито теорію держави як живої одухотвореної спілки, члени якої тісно пов'язані між

собою. Під дружбою, таким чином, Арістотель розумів вільну, свідому й невимушену єдність людей, зайнятих одним ремеслом; єдність мети й інтересів тісно поєднують членів спілки між собою, і з них утворюється щільна, нероздільна одиниця. Саме з цих одиниць утворюється одна держава, члени якої тісно пов'язані між собою також єдністю мети.

Звідси випливає, що стосовно держави дружба перебуває у зворотній дії зі справедливістю: справедливість спочатку організовує державу, а потім за допомогою організації приводить до єдности; а дружба спочатку поєднує членів, а потім уже приводить до державної організації. Таким чином, єдність, народжена дружбою, і організація, яка походить від справедливости, так тісно пов'язані між собою, що одне неодмінно переходить у друге. Якщо рух почнеться з єдности, то закінчиться організацією; а якщо – з організації, то звідси постане єдність. Це один із всеосяжних поглядів на основи суспільного життя.

Осудність

Третя ідея – це ідея осудности. Треба відзначити, що ще до Арістотеля питання про осудність і неосудність людських учинків було розв'язане у вченні так званих детерміністів,
49 тільки розв'язання це було вкрай однобічне. // Вони заперечували в людині [волю], і всі її дії вважали невільними, а відповідно й неосудними. Лихо, як і добро, є мимовільні дії людини, і як [дії] мимовільні не підлягають осудності. Все те, казали вони, що підлягає суду за законом справедливости, є вчинок. У цьому відношенні кожна істота, яка живе і рухається, продукує дію; але ця дія не є вчинок: тут керівним мотивом слугує інстинкт – неусвідомлений зачин. Учинки властиві тільки самій людині – істоті, яка усвідомлює свою дію. Саме цією свідомою стороною вчинки людини відрізняються від прямих інстинктивних рухів тварин. Отож, людина стосовно свого вчинку є панівна первина, його творець. Та оскільки ця панівна первина сама в собі не має вільних правувань, то і всі вчинки її невільні, а отже, і неосудні. За них не можна людину засуджувати: "чому вона вчинила їх так, а не інакше". Ось уся сутність вчення детермінізму.

Арістотель так заперечує проти нього: "Правда, що людина є причина своїх вчинків; але ця причина не пасивна, не приречена, а цілком вільна, незалежна. Всі її вчинки випливають з неї за необхідним математичним законом, а здійснюються за її вільним вибором. Отже, людина хоч і є причина своїх вчинків, але причина вільна: одні вчинки вона може

обирати, а інші заперечувати.

Ми постійно маємо на увазі цю вільну первину, коли виголошуємо свій присуд. За той чи інший учинок ми то хвалимо людину, то засуджуємо. Ця наша похвала, чи осуд людського вчинку і є нашим розсудком про вчинок за законом осудности". Отже, суттю осудности, за вченням Арістотеля, є наша похвала, або засудження вчинків людини. Осудність, або наша похвала, або засудження вчинків не мали б жодного сенсу, якби вчинки людини [не] були визначені з математичною необхідністю; якби залежали від випадку, а не були закорінені у вільній ініціативі людини.

Але й Арістотель робить обмеження на користь тієї думки, що не всі вчинки людини вільні й осудні. "Оскільки людина, – каже він, – не вся є розумом, а водночас є й чуттєвістю, то можливі випадки, коли людська воля або зовсім руйнується, або значно обмежується". На основі цього Арістотель ділить учинки людини на три класи: а) вчинки вільні, коли воля людини нічим не обмежена; б) вчинки невільні, коли воля людини паралізована чимось зовнішнім, зруйнована; коли людина стає машиною; в) змішані, коли людина діє вільно, але в хибному напрямку, під спонукою, до того ж якогось зовнішнього принципу.

Почнімо з учинків невільних і змішаних. Стосовно вчинків невільних, то їх спричиняє або насильство, або незнання.

1) Вчинки, що їх спричиняє насильство. Насильне все те, що справляє дію на людину іззовні, змушує її діяти мимовільно, без прямої підмоги її волі. А стосовно, зокрема, вчинків, зроблених зі страху (наприклад, якби тиран під загрозою кинути твоїх батьків до в'язниці став примушувати тебе зробити той чи інший вчинок), то ці вчинки матимуть змішану природу, хоч за суттю своєю вони схожі більше на вільні, ніж на мимовільні. Бо у вчинку, зробленому зі страху, ми бачимо вільний вибір між злочинною дією і жорстокостями погрози; тобто вибираємо одне з двох: або відважуємося виконати те, що вимагається, і коїмо злочин, або не виконати і наразитися на помсту того, хто загрожує.

Далі, під час самої дії у людини помічається в цьому
// випадку також вільний вибір між засобами до вико- 50
нання. Отож, у вчинку зі страху є вільна первина. Тільки результат учинку або мета обумовлюється обставинами, які загрожують їй. Ця первина не вільна. Людина зовсім не бажала досягти цієї мети, але її примусили, приневолили страхом. Тому міркувати про юридичну сторону

таких учинків дуже важко. Дехто зараховує також до категорії невільних учинків і такі, що зроблені з прагнення до нагороди (наприклад, чиновникові обіцяють підвищення в чинах, якщо він зробить певний незаконний вчинок) або з любови до прекрасного (якщо, наприклад, кохана жінка спонукає свого коханця до злочину); такі вчинки зараховують до мимовільних цілком несправедливо: людині тут нічого не загрожує.

Взагалі, якщо припустити, що і прекрасна, і похвальна мета діють на них іззовні примусово, то тоді всі наші вчинки були б насильницькі. "Але дивно було б, – додає Арістотель, – звинувачувати речі в наших вчинках; було б несправедливо зроблене добро відносити на свій рахунок, а лихо присвоювати речам". Цією останньою арґументацією Арістотель цілком спростовує вчення детермінізму, який руйнує волю вибору.

Що особливо незвичайне у цьому вченні Арістотеля, так це те, що філософські питання він розв'язує найпростішим і наочним способом. Він визнає невільними або напівневільними вчинки, зроблені зі страху, і навпаки, приписує волю вибору вчинкам, які викликані прагненням до насолоди і до прекрасного, – хоч і їх треба було б залічити до невільних вчинків. Арістотель відносить учинки, зроблені зі страху, до невільних, а вчинки, викликані прагненням до задоволення і прекрасного, – до вільних. Основою цього є те, що страх є відчуття, яке приголомшує людину; під впливом його людина втрачає глузд і стає, як кажуть, сама не своя. Тому страх вибачає цілком або частково злочин, скоєний людиною в такому стані. Навпаки, бажання насолоди є егоїстичне відчуття, [яке не може] позбавити людину свідомости такою мірою, [а отже], не може бути подане [як] обставина, що вибачає злочин.

2) Вчинки, що їх роблять унаслідок незнання, Арістотель також залічує до мимовільних. Але незнання тільки тоді робить вчинок невільним, коли воно діє на людину в значенні зовнішнього принципу, – коли, наприклад, людина зрозуміла неправильно зовнішній факт і відповідно до цього розуміння спрямовує свої вчинки. Особа діє в цьому випадку мимовільно, і вчинок не ставиться їй за провину. Але коли людина опісля збагне усю несправедливість зробленого нею вчинку і стане схвалювати його, тоді вона чинить вільно і вчинок ставиться їй у провину. Але вчинок осуджується і після того, як людина збагнула його несправедливість, а тільки за умови, якщо людина відчуває жаль, каяття; якщо приписує його зовнішньому принципу і стверджує, що у випадку знання вона учинила б інакше. Тому те, що вчинено від незнання, не повинно бути осуджуване: бо людина діяла з добрими намірами, а її уявлення про факт було фальшиве і потягло за

собою нещастя. Ніхто не став би звинувачувати лікаря, якби він із бажання повернути хворому здоров'я, приписав тому отруту, сподіваючись, що хворий видужає від цих ліків, а людина померла. Лікар діяв з добрим наміром, гадаючи, що отрута поверне хворому сили.

У такому вченні Арістотеля особливо знаменно те, що вчинки, [які людина] зробила // спочатку від незнання і потім 51
сама схвалила, ставляться за провину людині. Цей погляд Арістотеля було, так би мовити, перероблено в наших законах про співучасників злочину. Людина, яка згодом схвалює погану дію, що її вона не мала наміру вчинити, стає ніби співучасницею злочину, не нею скоєного. Незнання буває двох типів: перший тип незнання, коли людина має неправильне знання, навіяне їй зовнішніми несприятливими умовами; і перший тип незнання, коли людині невідомі самі моральні первини. Незнання першого типу цілком вибачає вчинки; а в другому випадку, оскільки ніхто не має права виправдовувати себе незнанням закону, вчинок ставиться за провину, але не цілком, тобто провина трохи пом'якшується.

А стосовно вільних вчинків, то Арістотель робить спробу розкласти їх на складові елементи, яких налічує три: перший – свавільність, другий – навмисність або рішучість і третій – мета. Свальність полягає в тому, що принцип вчинку міститься в самій діючій особі; вона є виною, причиною вчинку. Навмисність або рішучість хоч і передбачає свавільність, але не збігається з нею, а саме: всякий намір свавільний, але не всяка свавільність навмисна. Так, діти і тварини чинять свавільні дії, але не навмисні.

Отже, навмисність тільки торкається свавільности, але неоднакова з нею. Так само, як навмисність схожа з метою, але не тотожна їй: бо намір стосується, по-перше, засобів для досягнення мети, але не самої мети. Наприклад, для покращання здоров'я людина наважується лікуватися. Ясно, що мета тут – покращання здоров'я, а лікування є не більше як засіб для досягнення мети. Намір ніколи не може охоплювати неможливого, а тільки досяжне; тоді як мета лежить інколи в царині неможливого. Ми можемо наважитися тільки на те, що перебуває в нашій владі; а в нашій владі перебуває все, що можливе і здійсненне, тобто наше прагнення до мети й досягнення її. При цьому, перш ніж наважитися на якийсь вчинок, людина обдумує його, обмірковує, радиться, "радиться сама з собою" про те, чи обрати їй певний вчинок, чи відкинути? Таке радження людини з собою неодмінно повинно мати як наслідок остаточну рішучість, і саме звідси вчинок, що стався, є навмисний.

Увесь оцей внутрішній процес із моменту зародження дум-

ки про вчинок у формі наміру й до фактичного прагнення його виконати Арістотель показав у наочному прикладі ради давніх грецьких царів про якусь державну справу. Вони спочатку радяться з найближчими людьми стосовно цієї справи, і коли на раді ухвалюють розв'язання цієї справи, тоді царі оголошують цю ухвалу народові для її виконання. Так навмисність або ненавмисність є властивість вчинку, а не його мета.

Третій момент при заподіянні вчинку – це мета. Мета – це та воля, яка повинна бути здійснена рішучістю. Ця мета сама собою є доброчесність, але стосовно людей вона є щастя; у доброчесності досконалої людини та чи інша мета збігається; тому доброчесність досконалої людини є загальне мірило моральности. Мета – завжди гаразд, але обраний гаразд має різну вартісність; тим часом ідеал бажань повинен бути безумовним гараздом. Як Платон стосовно мети розрізняє
52 натури золоті, срібні // й мідні, так і Арістотель розрізняє людей, зважаючи на різницю мети, на три класи: на тих, що ганяються за задоволеннями, на відданих політичній діяльності й відданих філософській діяльності. Кожна ця мета відповідає певному політичному класові: першу мету, яка принижує людину, має рабська порода людей; друга порода людей, яка займається політичними справами, спирається на повагу, яка є доброю думкою інших про людину; тому цей різновид вартісности залежить від присуду людей; третя порода людей – філософи, які споглядають сутність життя, вони є найвільніші, найсамовдоволеніші, найщасливіші.

Зважаючи на ці три мети, держава повинна бути влаштована так, щоб у ній була досяжною мудрість; кращі люди повинні насолоджуватися дозвіллям і не повинні витрачати свого часу на низькі заняття; державні чесноти дозрівають тоді, коли [є] дозвілля; дозвілля ґенія – необхідна умова досконалости в державі; праця – рабське заняття. З цього погляду Платон і Арістотель виключають рабів із занять державними справами, бо вони не мають дозвілля. Платон вимагає, щоб філософи були державцями; для Арістотеля держава також має досконалу форму, коли влаштована так, що сприяє розвитку й процвітанню філософії. Для досягнення цієї мети держава, на вимогу Арістотеля, повинна відмовитися від лакедемонського і крітського ладу; справжня держава важить не на війну, а на мир, бо поступ доброчесности можливий у мирі співжиття.

Кара

Згадаймо вчення Арістотеля про справедливість та її різновиди; що становить сутність справедливости? Сутні-

стю й основою справедливости є рівність різних видів; вона знаходить рівність або відновлює її. Слід сподіватися, що у нього ідея кари не буде виведена безпосередньо з ідеї справедливости, бо система віддяк і покарань цілком самостійна; вона визначається принципом довершености, тобто тим, що держава повинна здійснювати досконале життя; для досягнення цього, а не за вимогою справедливости, передбачається покара і віддяка як рушії досконалости.

Розвиток цього вчення входить у психологічну залежність наших учинків від удоволень і невдоволень. Гідність залежить від її ставлення до визначених або невизначених відчуттів удоволення або невдоволення. Хто відчуває вдоволення, коли ухиляється від насолод, той володіє собою; а хто відмовляється від задоволень і відчуває через це невдоволення, – той шалений. Так само той, хто зустрічає небезпеку із вдоволенням, називається мужнім; а хто відчуває під час небезпеки невдоволення, той боягуз. Взагалі, моральна доброчесність має справу із задоволеннями; якщо ми через задоволення полишаємо доброчесність, то коїмо лихо і – навпаки.

Це відношення й виявляється в покараннях; бо кара є лікуючий засіб, а лікування здійснюється засобами протилежними тим, від яких виникла хвороба. Якщо від лиха одержано задоволення, то покара лікує лихо через незадоволення. Далі суттєва умова доброчесности – це навичка; на противагу Сократовій думці, що доброчесність є знання, де нема звички, там нема доброчесности; стійкости доброчесного характеру можна набути тільки через звичку. Закон держави повинен керувати громадянами так, щоб доброчесність перетворилася на навичку. Деякі навіть стверджували, що законодавець повинен підтримувати людей не карою, а морально [гарною] ідеєю; але це стосується людей зрілих // морально і розумово. Стосовно поганих [людей], 53
то законодавець повинен накладати покарання, а невиправних навіть виганяти із суспільства.

Розумні люди слухаються слів, а нерозумних треба гамувати невдоволеннями, як тварин. Кожен через кару, яка спричиняє невдоволення, уникатиме вчинків, які призводять до порушення закону. Отже, кара є засіб, яким закон відвертає людину від задоволень, які призводять її до лихих дій: він відучує її від лиха і привчає до добра. А коли пристрасті так тягнуть людину до лиходійства, що воно стає невиліковним, тоді людину вилучають із держави заради спільного гаразду. Таку покару чинять в інтересах злочинця й держави разом. Вона має на меті попередити злочин; вона лікує, коли коїться злочин і очищає

державу від лихих людей, коли вони виявляються невиправними.

Ця теорія покарання часто проходить в історії політичних учень; але в Арістотеля вона має одну тонку рису: закон передбачає порушникові покарання не за те, що він порушив закон, а за те, що не має доброчесности, яка відповідає законові. Кара має на меті допомогти громадянам досягти доброчесности, яка виявляється у дотриманні закону; мета покарання полягає в тому, щоб протидіяти задоволенням, які відволікають від доброчесности.

Виклавши ці пояснення категорій права, приступимо до вчення Арістотеля про державу. А оскільки держава є повною, самодостатньою спілкою людей, то їй передує природна спілка, яка називається обов'язком або сімейством. Наука про цю природну спілку [називається] економікою. Мета її полягає у з'ясуванні умов, за яких можливе доброчесне життя людини, доступне їй у сімейному побуті. Вона вивчає більше вільну людину, ніж раба, більше доброчесність людини, ніж її власність.

Сім'я складається зі спілки чоловіка, дружини і дітей та їх власности; спілка чоловіка і дружини заснована на природі; тому що чоловік і дружина не можуть бути один без одного; природний потяг єднає чоловіка і дружину, щоб залишити після себе [собі] подібних; вона існує як у людини, так і в тварин; але природна спілка у людини має шляхетніший характер, ніж у тварин, бо людина єднається не з усіма, а тільки з рідними собі істотами; сам шлюб має на меті не тільки народження дітей, але й взаємну допомогу.

Власність сім'ї

Арістотель вчить, що треба прагнути до найкращої власности, а найкраща власність – це людина; тому раб є необхідною приналежністю сім'ї. У Арістотеля і Платона, і всього давнього світу було переконання, що рабство – інституція, заснована у згоді з природою. Таким чином, людина за самою своєю природою є або володар, або підвладний. Рабові краще бути під владою іншого, ніж паном; бо він має таку міру здатности, що може розуміти тільки розум іншого, а не верховодити сам. Тому справедливо, що греки владарювали над варварами; тому схвалюється полювання на людей. Ця теорія не доходить до усвідомлення, що рабство запроваджено людьми.

Етичне ставлення до рабства

Тут Арістотель пропонує, щоб не було жорстокого по-
водження [з рабами]; покара корисна, але її не слід вжива-
ти без потреби; тут недоречне абсолютне свавілля; раб по-
винен мати достатньо їжі; йому може бути виявлена честь
і як заохочення до відданости йому буде обіцяна воля. Раба
треба привчати до доброчесности, але тільки до рабської,
а не такої, як у вільної людини. Арістотель вчить, що по-
водження з рабом повинно бути таким, аби він був кращим
знаряддям // пана, аби він приносив якомога більше кори- 54
сти; до раба не можна мати любови; раб не може мати й
жодних етичних стосунків з паном; але всі ці правила мо-
жуть мати місце остільки, оскільки раби є рабами, а не
людьми. Отож, залишається питання: чи в рабові є людина?
Тут ми маємо дилему. Якщо раб людина, то він має людські
права; тоді може бути з ним дружба, що поєднує [його] з
паном; якщо раб не людина, – то він безправна істота, і на
цій дилемі Арістотель зупинився.

Ставлення голови сім'ї до інших її членів

Воно нагадує різні форми держави: ставлення батька до дітей нагадує царський спосіб урядування; ставлення пана до раба – владу тиранічну; ставлення чоловіка до дружини нагадує форму урядування аристократичну; а стосунки братів відповідають республіканській формі. Арістотель зауважує, що в сім'ї інші стосунки влади у батька до сина, інші у чоловіка до дружини й інші у пана до раба; у кожного є душа, але не однакова. Тому раб не може радитися з паном; дружина має це право, але не головним чином; дитя має, але не цілком.

Взагалі, у дослідженні про сім'ю й державу Арістотель, на відміну від Платона, приймає ту думку, що кожен повинен займати те місце, яке означує йому природа; та й кожне суспільство таким чином складається за означенням природи. Якщо людина за природою призначена до життя товариського, то той, хто тікає від суспільства, повинен бути або твариною, або кращим за людину. Прагнення до суспільного життя у всіх є природне, але становище в суспільстві буває різне.

Між державою і сім'єю стоїть, згідно з Арістотелем, середня форма життя – село, громада, з'єднана з кількох сімей в одну; це об'єднання, засноване на поділі праці. Одна сім'я потребує іншої; жодна з них не самодостатня. А коли

поєднуються громади в одне, тоді з'являється вже держава. Звичайно, метою держави Арістотель вважає моральну доброчесність. Саме ця доброчесність свідчить про різницю між суспільством і людською юрбою.

Особливі труднощі при викладі політичного твору Арістотеля про державу полягають у тому, що він зберігся в зіпсованому вигляді; це з одного боку, а з другого, – чітко окреслені думки у вченого змінюються дотепними зауваженнями, і важко відрізнити, що у нього ідеал, а що пересічне. При розгляді держави оберемо такий метод: а) спочатку вивчимо далекі від дійсности елементи держави; б) потім перейдемо до викладу досконалої держави; в) подамо окремі зауваження про кожну форму держави зокрема.

[Перша] частина – про елементи держави – особливо важка. Ми знаємо, якого значення Арістотель надає сім'ї, а також те, що опосередковуючим членом між сім'єю та державою є громада – об'єднання багатьох сімей. А коли з багатьох громад утворюється суспільство, яке забезпечує саме себе, тоді це суспільство називається держава. Отже, держава є витвір природи і залежить не від волі людини; а хто не належить до держави, є або тварина, або Бог. А оскільки людина є істота політична, то природно її тягне до суспільства. Тому: а) з одного боку, вона єднається з іншими не з матеріальних розрахунків; б) прагне з іншими до співжиття зі свідомою відважливістю, тобто вільно.

По-перше, не самі матеріальні потреби єднають людей; мета єднання – достаток в усіх відношеннях. Держава виникає не для того, аби жити, а для того, аби добре жити. Бджоли утворюють суспільство через матеріальні інтереси; та переважно тільки людині притаманна свідомість доброчесности і справедливости; тому в державі передбачається доброчесне життя, де громадяни діють разом на засадах справедливости і любови. Тому й громадянами є не
55 ті, які // живуть разом, а які беруть участь у суді й урядуванні.

По-друге, природне прагнення до держави уладоване вільною відважливістю з боку людини. Людина може супротивитися своїй природній потребі жити в державі, може відмовитися від закону й справедливости. І оскільки потрібна відважливість волі з боку людини, аби стати членом держави, то людина – шляхетна істота, відмовляючись від держави, стає гірша за всіх; а оскільки природне життя в державі є справою вільної відважливости, то держава – продукт природи й волі або продукт природний і штучний. Арістотель вчить у тому сенсі, що засновники першої держави були великими доброчесниками.

Тепер ця держава, що виникла з природи й волі, розглядається з двох пунктів зору: а) з морального та ідеального; б) за обставин і умов, які обмежують цю ідею державного життя. Законодавець не п[овинен] б[ув] забувати, що інша справа – чудова держава [...] за угодою; повинен знати, що найкраще в державі й що здійсненне. Політика повинна мати два пізнання: а) необхідне для усвідомлення держави й б) корисне для можливого державного ладу. Треба звернути увагу не тільки на засоби, що підтримують добрі форми державного життя; а також дати настанову тиранам, демагогам, якими засобами підтримувати їм свою державу.

Це і робить Арістотель; у цьому розумінні він був зразком для Макіавелі; він знає, що є доброчесність і що мана. Цей метод вивчення держави він обрав з трьох причин: а) філософ, звичайно, хотів мати фактичний вплив на грецькі держави з потворними формами; б) Арістотель вивчає державу як природну, яка часто має потворні форми; в) Арістотель висловлює глибоку неприхильність до реформ, бо реформ бажають "погані люди"; добре, якщо їх запроваджувати поволі.

Тепер треба звернути увагу на моральні сили, які складають державу, на функції, які суттєво належать державі; на суспільні стани та на різні форми влади; на умови, за яких здійснюються ці форми. Ці умоглядні принципи пасують кожній державі.

Моральна сила держави

Якщо сім'я існує на засадах певних стосунках чоловіка й дружини, то основа держави полягає в моральній силі, завдяки якій члени держави впливають одне на одного. Що ж це за сила? Її видно із сути держави. Це сила, яка забезпечує справедливість, що ставить людину в залежність від її гідности. Багатство, воля, достаток дають громадянам перевагу одного перед іншим; велику перевагу дає освіта і військова відвага. У правдивій історії бачимо, що кожна держава тримається на різниці багатства, волі, на відзнаках військових і взагалі освіті.

Наголошуючи на силах держави, Арістотель робить практичну заувагу, що міркування людей про моральну силу неправильне не тільки тому, що люди захоплюються особистим інтересом і бувають поганими суддями, а й тому, що вони неправильно роблять висновки від часткового до загального; кожна людина, коли помічає нерівність в якомусь одному відношенні, хоч би майновому, то робить вис-

новок про нерівність в усіх відношеннях; або ж, навпаки, помічає рівність в одному, а робить висновок про рівність в усіх відношеннях.

Це судження суперечить меті держави: якби люди поєднувалися для майнових стосунків, то кожен мав би таку частку в суспільстві, скільки в нього є майна. Але мета держави має дві сторони: матеріальну і духовну, з яких одна перевага може бути переважувана іншою. Оскільки з погляду греків право є честь і гідність, то громадяни не можуть бути без гідности, а тому раб не є громадянином; і ті, які
56 приречені на фізичні заняття, не є повноцінними громадянами; // вони не мають дозвілля, необхідного для політичної діяльности. Неможливо побудувати державу із об'єднання бідних; неможливо, аби досконалим громадянином був той, хто живе як поденщик. У кращій державі поденщик не повинен брати участи в політичному житті. А коли він набуває майна, тоді може діяти у сфері політичній.

Тут ми приходимо до розв'язання питання: що таке громадянин. На противагу рабам і бідним людям громадянин є особа, яка бере участь у владі, суді й урядуванні або має, принаймні, право набувати державних посад. Перше буває в демократії, друге – в інших формах [держави]. Ці громадяни в [певному] сенсі – громадяни діяльні. До цього звання діяльних громадян належать члени держави, що досягли права участи у владі завдяки народженню, волі, майну, освіті. Природно, що повинні бути ступені в оволодінні цими перевагами. Багатство, слава, доброчесність, мудрість мають різні ступені переваги; вони дають різне становище громадянам, які повинні через них слухатися одне одного.

Сутність громадянина визначається, за Арістотелем, його доброчесністю. Але доброчесність громадянина неодмінно повинна відповідати ладу держави, бо мета громадянина – брати участь у суспільних справах. Людина може бути добрим громадянином і не мати чеснот доброї людини. Тому всі громадяни повинні бути виховані, зважаючи на суспільний лад. Тільки за кращого ладу доброчесний громадянин і людина були б тотожні. Ось сили держави і їхні взаємні зв'язки!

Другий елемент дослідження: суттєві функції держави. Кожен державний лад має свої суттєві функції, й цих функцій є три; вони відкриваються як різні види влади: а) влада, що визначає і вирішує; б) влада виконавча, урядуюча; в) влада судова. Перша влада, точно кажучи, є верховна влада, а дві інші мають підпорядковане значення. Виконавча влада поширюється на війну, мир, видання законів, смертну кару, покарання, звіт від державних людей

і т. ін. Судова влада поновлює правопорушення; стежить за злочинами службовців проти держави, розв'язує суперечки згідно з карним і цивільним правом. Виконавча влада робить розпорядження й урядує; вона поєднує обов'язки поліційні та адміністративні. Ці функції влади не відповідають тому, що нові юристи називають владою законодавчою, судовою і виконавчою. Для Арістотеля верховна влада належить першій; вона не має ніякої певної сфери; її вплив поширюється на всі державні функції. Тому Арістотелева думка розділяє владу на вирішальну і виконавчу: верховні ухвали належать першій владі, а другій – адміністративні й судові функції.

Третій елемент дослідження: верстви. Вони виникають із [державної] потреби. Держава самодостатня, тому треба, [щоб] її члени виконували всі дії, без яких вона не може існувати: 1) для виробництва продуктів харчування повинні бути рільники, для випасання худоби – пастухи; 2) для виробництва промислових товарів повинні бути промисловці; 3) для їх обміну – торгівці; 4) для механічних дій – найманці; 5) для охорони держави – воїни; 6) для [потреб] державних – верства багатих; 7) верстви, які визначають, що є корисне; 8) суд; 9) виконавча влада; 10) жерці. Цей поділ не є добрий, т[ому] Арістотель виводить суттєві верстви з державних потреб. Думка Арістотеля така, що ці верстви – касти, де певне заняття належало б одній верстві, й перехід до іншої був би неможливий. Чотири верстви: рільники, промисловці, торгівці, поденщики не повинні вважатися за //
державних діячів. 57

Ось три основні елементи: моральні сили, головні функції держави і необхідні верстви громадян.

З огляду на те, як поєднуються ці функції і які взаємні стосунки верств, a priori можна вважати [встановленими] різні форми держави. Але різний лад держави визначається тим, кому належить верховна влада; вона може бути в руках одного, багатьох і всіх. Звідси три форми влади, які мають на меті спільний гаразд. Нормальні форми держави: монархія, аристократія і республіка. А коли наявна мета особистих інтересів, то мають місце ненормальні форми: тиранія, олігархія і демократія.

Стосовно значення трьох різновидів одного ладу, то всі однаково досконалі форми можуть сприяти розвиткові держави. Але Арістотель висловлює думку, що один лад не може застосовуватися до всіх; переважно питання буває таке: яка форма держави властивіша політичній доброчесності громадян? Монархія властива кожній державі, яка здатна терпіти людину, видатну своєю доброчесністю. Арис-

тократія властива такій державі, яка здатна слухатися співгромадян відважних; республіка властива тій, яка дає владу всім за їхні заслуги.

Далі Арістотель учить, що місцева природа налаштовує на одну з трьох форм. Акрополіс спонукає до олігархії й монархії, рівнина – до демократії; країни з природним заглибленням – до аристократії. Найвища форма з нормальних – монархія, потім – аристократія, а найгірша – республіка. Відмінністю цих форм від ненормальних є те, що в першій громадяни охоче слухаються, а у двох інших людина користується [владою] на свій розсуд. Він уважає за недолік, коли немає писаних законів. Арістотель переконаний, що в такій державі верховодить людська сваволя. Нарешті, стосовно вартостей і вад форм, – він подає їх поступово, й серед нормальних форм кращою подає монархію, а гіршою – республіку; з ненормальних кращою є демократія, а найгіршою – тиранія, яка є спотвореною монархією.

Якщо всі три форми можуть бути досконалі, то питається: хто має право тримати владу в державі? Відповідаючи на це питання, Арістотель висловлює сумнів, який свідчить про складність його розв'язання. Можна міркувати, що влада належить усім, кільком багатим і знатним або одному; стосовно кожної форми він висловлює серйозний сумнів. Коли всі беруть участь в урядуванні, слід побоюватися бідних, аби вони не розділили майна багатих; коли деякі, то треба остерігатися багатих, які гнобитимуть бідних; а коли один, то він буде найнебезпечніший етичними діями.

Взагалі, скрізь, де переважно воля складає основу влади, там треба побоюватися гніту задля задоволення людських слабкостей і пристрастей. То ж чи не слід стверджувати, що закон безмежний володар держави? Арістотель зауважує, що якби закон був сам володарем, було б неминуче лихо, – бо закон буває монархічний, олігархічний і т. п. Кому ж повинна належати верховна влада? Тут він досліджує троє завдань: а) слід визнати за народом політичну діяльність; б) слід переконатися, що окремі переваги не дають права на верховну владу; в) слід визнати значення справедливости розподільчої.

1) Можна припустити, що більшість, узята разом, краща, ніж меншість; бо кожен громадянин має частину доброчесности і знання, і велика кількість при спільній дії набуває зрілого розуму й волі. Не можна всім громадянам дозволити безпосередньо брати участь у державній службі; але шкідливо й небезпечно усувати їх; небезпечно тому, що більшість позбувається чести; шкідливо тому, що із участи всіх громадян може постати зверхність; треба, щоб усі гідні брали участь у суді, бо всі разом виголошуватимуть вирок розсудливої

влади, // адже всіх підкупити не можна. Нарешті, численні 58
справи краще й корисніше розглядати при багатьох, ніж при одному або кількох; тому не можна відмовляти народові брати участь у владі. Але тільки брати участь у владі, а не бути верховною владою.

2) Хто ж повинен мати владу в державі? Тут питається не про те, хто має урядувати згідно з духом держави, – звісно той, хто відповідає ладові держави, бо влада є наслідок цього ладу; – а питається про те, хто має владу, незалежно від конкретного ладу. Коли елементи держави є в наявності, питається, чи мають право ці елементи на верховну владу? Арістотель заперечує це тому, що поняття про перевагу завжди відносне. Звичайно, кожен громадянин, який виокремлюється з усіх, має підстави на переваги, але не над усіма; бо він може бути затінений іншими, більш гідними громадянами і повинен слухатися їх. Бо поміж знатними є ще знатніші, між доброчесними – ще доброчесніші; й коли один втрачає шану, другий її набуває. Зрештою, і юрба, оскільки вона сильніша від меншости, може витіснити всіх.

Отож, ніяка перевага взагалі не дає права на верховну владу. Держава становить собою інтерес для всіх, а тому право на верховну владу не може бути обумовлене приватними інтересами. Внаслідок цього закону насправді всі форми повинні бути визнані недосконалими і зіпсованими. Монархія є найкраща форма, якби один правив як Бог; але тепер, у наш час, монархічна влада набирає характеру тиранії. А тому треба пізнати ідеальну державу як новий досконалий лад.

3) Слід визнати значення справедливости розподільчої. Ця справедливість визначається згідно з гідністю. Таким чином, вона організовує взаємні стосунки членів держави, означає ступінь влади одного над іншими. Що раби не повинні мати політичного значення, це випливає із закону справедливости розподільчої, бо вони не мають здатности радитися. Далі, кожен громадянин має перевагу над іншими й підкоряється іншим.

Звідси випливає, що бездоганної верховної влади в досконалій державі нема і що справді всі громадяни мають однакові права на владу. Це випливає із справедливости. Справедливість є серединою між двома крайнощами; вона приписує – то верховодити, то підкорятися. І ось [треба] знайти середину між "верховодити" і "підкорятися"; так збувається етичний аристократизм, який має такі особливі риси: члени держави повинні по черзі проходити посади державців і нести обов'язки підлеглих.

Тепер переходимо до вчення Арістотеля про ідеал держави.

Лад держави

Багато хто визначає могутність держави за кількістю громадян, – але це неправдиво; треба мати на увазі якість громадян. Кожна держава має природний зріст, далі за який зростання може бути шкідливе. Кількість громадян визначається за двома умовами: держава повинна підлягати загальному огляду. Стосовно землі, то вона повинна бути родюча і давати все потрібне, мати зручне розташування з виходом до моря і вглиб суші. Вхід до держави повинен бути важкий, а вихід зручний. Характер мешканців визначає форма елінської держави; але чи пристойну державу заснували еліни? Східні народи мають мудрість, північні – мужність. Еліни і тут становлять золоту середину, бо поєднують і мужність, і мудрість.

Ця самодостатня держава вимагає різних занять; не всі верстви мають політичне значення; власне, воїни і державці
59 повинні бути віднесені до діяльних // громадян, бо все життя рухається між цими заняттями; але стосовно цих верств п[овинен] б[ути] розподіл праці. Справедливість вимагає, аби не одній верстві належала влада державців – це шкідливо; навпаки, справедливість вимагає, аби праця військова і державницька були розподілені по черзі. Один повинен бути державцем, а другий – йому підлеглим. Це природно. Тому громадяни розрізняються за віком та іншими обставинами. Юнаки як сильніші повинні бути на сторожі держави; але з цієї верстви вони переходять до верстви державців.

Умови кращої держави

Арістотель висловив певні умови для кращого, ідеального ладу держави.

Перша умова – земля і люди. У цьому відношенні дуже багато хто думав, що держава, аби бути щасливою та багатою, повинна спочатку стати великою. Проти цього Арістотель справедливо зауважує, що держава велика й багатолюдна не означає, що вона й щаслива. Важко підпорядковувати надто чисельне суспільство законові. Навпаки, та держава буде найкраща, де найбільша маса населення перебуває в упорядкованому стані. До того ж спромога народу визначається не чисельністю людей, а їхніми моральними силами; без достатнього запасу цих сил держава, хоч яка велика й багатолюдна, не може бути щаслива.

А стосовно розширення території держави, то вона повинна мати свої межі. Згідно з цим міркуванням, Арістотель

висловлює думку, що держава не повинна бути дуже мала, аби її не могли задушити сусіди, але й не така велика, аби не можна було її оглянути. Жоден громадянин не повинен бути усунений від участи в державному врядуванні; кожен громадянин повинен так оглядати державу, як уряд зобов'язаний охоплювати всіх громадян.

Тут же видно, що в Арістотеля відношення держави до народу є справою суто випадковою. Бо, перелічуючи моральні сили держави, він звертає увагу на доброчесність, багатство, справедливість, але жодної згадки про національність. У цьому відношенні він є цілковитою протилежністю новітнім юристам, які в національній єдності вбачають могутню силу держави. Стосовно краю, де повинна бути держава, то він має давати громадянам усі засоби до помірного життя й дозвілля.

Але цим Арістотель зовсім не висловлює бажання, аби держава замкнулася від усіх взаємин з іноземцями; навпаки він допускає ввіз із-за кордону продуктів, яких сама країна не виробляє, але які необхідні їй. Територія, каже він, повинна забезпечувати мешканців усіма необхідними продуктами, але їх довозити через торгівлю. Держава повинна мати такі кордони, щоб вихід із неї для громадян був якнайлегший, а вхід для ворогів був важкий. Місто (Арістотель розуміє його як тотожність державі) повинно межувати з морем і сушею, аби задовольняти воєнні й мирні вимоги.

Ще тоді у політичній сфері виникло питання про те, чи корисно, якщо місто розташоване біля моря? Арістотель дає на це позитивну відповідь: корисно. Таке розташування міста дає більше вигоди і не шкідливе для держави, коли громадяни використовують його для ввезення іноземних продуктів і вивозу своїх і не перетворюють міста на ринок для задоволення пристрастей, наживи й спекуляцій. Але ці небезпеки, що виникають для держави внаслідок торгівлі, будуть усунені, по-перше, тим, що з ідеальної держави усуваються громадяни, які займаються виключно мореплавством. "Вони такі ж
непостійні,– каже Арістотель, – як і стихія, // на якій вони 60
живуть і з якою зріднилися". По-друге, тим, що місто повинно бути обгороджене муром, фортецею.

Платон заперечував значення фортець на тій підставі, ніби цей засіб потурає боягузтву громадян. Але Платон, на думку Арістотеля, міркував не ґрунтовно, бо в укріпленнях може виникнути потреба і для мужніх людей. Крім того, Арістотель вимагає ще, аби місто задовольняло естетичні й етичні вимоги. "Місто повинно бути розташоване на здоровій місцевості й відкрите на схід, забезпечене достатньою

кількістю води. Його укріплення й будинки повинні зводитися з естетичним смаком; усередині міста мають бути місця для спільних бенкетів (сиситій), ринок і урядові будинки".

Друга умова для упорядкованої держави – це громадяни. Загальні принципи, яких дотримується Арістотель при обговоренні цієї умови, такі. Держави, які влаштовані найкращим чином, повинні насправді, а не за припущенням, складатися з мирних і справедливих громадян. З цього погляду Арістотель вимагає безумовної справедливости від громадян. Але при цьому він зізнається, що хоч трохи пристойну державу він сподівається бачити тільки в елінів. Стосовно північних народів Європи, то вони мають мужність, але не мають достатньо розуму і вмілости для державного життя, тому живуть роз'єднано, не в державах. Навпаки, азійські народи хоч дотепні й вдатні до мистецтв, але не мають мужности. Ось чому всі вони перебувають у стані рабства.

Елінське плем'я посідає середину між тими й другими: воно наскільки мужнє, настільки ж розсудливе і вдатне до мистецтв. Ось чому воно має у собі схильності до вільного і кращого державного ладу. Елінський народ був би здатний володіти цілим світом, якби можна було з'єднати світ в одну державу. Але цю похвалу елінському племені Арістотель висловлює у формі припущення, а не позитивного вчення, бо заперечує всесвітню державу і навіть великі держави. Тут ми знову ніби зустрічаємося з національною основою. Але Арістотель вибрав тут елінське плем'я і назвав його найбільш здатним до державної діяльности не тому, що він сам елін; а тому що воно було справді краще з усіх племен. Але якби він знайшов плем'я досконаліше, тоді, звичайно, зупинився б на ньому.

Тому й тут його національність є суто випадкове явище... "Оскільки ціле не може існувати без частин, – веде далі Арістотель, – які перебувають у певному правильному співвідношенні між собою, то громадяни держави повинні бути розділені на верстви. У державі повинні бути рільники, промисловці, торгівці, робітничий клас, власники, воїни, уряд, судова влада, законодавча, виконавча і жерці". Це, як ми бачимо, ті ж самі верстви, які необхідні кожній державі. Але в ідеальній державі Арістотеля особливо важливо те, що всі верстви він групує у дві частини, чітко відокремлені одна від одної; одні верстви беруть участь у державних справах, а інші не беруть участи, а саме: класи – робітничий, рільничий і торговий повинні бути цілковито відокремлені від військової та державницької верств, як касти в Єгипті. Але чому Арістотель вимагає цього розокремлення? Згідно з ідеєю

Арістотелевої держави, громадянин [не] повинен провадити
все життя на промислах і на майдані; таке життя супротивне
доброчесності, бо саме воно не залишає громадянинові
дозвілля для добрих справ і виконання політичних обов'язків.
Тому ці, вилучені з урядування громадяни не є повноправними
громадянами. Зі званням справжніх громадян поєднуються
обов'язки // військові, державницькі й жрецькі. Звання 61
жерців належить тільки дідам, а громадянами ідеальної держави
вважаються люди не старші певного віку; жерці також
вилучаються із розряду справжніх ділових громадян.

Власне діяльними громадянами треба вважати тих, які беруть участь у судах, адміністрації, у верховних ухвалах, і воїнів. Але й цей діяльний клас Арістотель поділяє на два різновиди: при цьому пунктом поділу він уважає найбільшу здатність до занять військових і до занять керівних. Заняття військові й керівні вимагають здібностей, які властиві тому або іншому вікові. Так, військові заняття потребують фізичних сил, на які така багата юність, а керування, навпаки, потребує доброго розуму, якого багато в зрілому віці. Тому в пору юности діяльні громадяни служать державі як воїни, а в зрілому віці як керівники.

Цим Арістотель вирішував завдання, яким чином усі громадяни можуть брати участь у державних справах. "Усунення військової верстви від участи в державній владі було б небезпечне. Неможливо, аби ті, які чинять опір ворогам, перебували в постійному послуху. Але й надати цій верстві виняткову владу було б також небезпечно, бо державна влада потребує більше мудрости, аніж сили". Отак усі громадяни повинні брати участь в керуванні державою, але таким чином, аби молодші змінювали старших, коли ті переступлять межу віку, в якому людина вважається здатною керувати державою. Молодші громадяни повинні слухатися старших, і для юнаків нема нічого ганебного в цьому; бо в таких випадках вони повинні уявляти, що і їх слухатимуться згодом. З іншого боку, тільки той уміє верховодити, хто навчився слухатися. І тільки молодші з діяльних громадян повинні слухатися старших.

Саме цими діяльними громадянами Арістотель займається виняткова, так, ніби всі інші верстви для нього взагалі не існують: по-перше, уся нерухома власність держави перебуває в їхніх руках; землю обробляють раби, варвари і поселенці-періеки (іноземці). Майно в державі є приватне, але воно повинно ставати спільним через взаємну дружбу громадян. Щоправда, і громадське майно потрібне для влаштування сиситій і покриття витрат на богослужіння.

З цього погляду Арістотель так організовує володіння

землею, що у нього й тут вийшла та золота середина, яку він шукає скрізь. На його думку, "вся територія держави повинна бути розділена на дві частини: перша складає власність усієї держави, а друга – власність приватних осіб. Кожна з цих частин знову-таки поділяється на дві частини. Із спільної державної землі частина відокремлюється на богослужіння, а частина на сиситії. Власність кожного громадянина також складається з двох ділянок: одна перебуває на кордоні держави, а друга всередині. Така організація приватної власности не тільки відповідає вимогам справедливости, але важлива і в політичному сенсі. Тоді, коли постане питання про війну з сусідами, інтереси усіх громадян будуть однаково заторкнуті". Тоді, як у всіх давніх державах помічено одне явище: коли доводилося вести війну з сусідами, то громадяни, які мали ділянки на кордоні, супротивилися й повставали проти війни, тому виникала потреба усувати їх від участи в державних справах. Ось запровадження, які, на думку Арістотеля, характеризують кращу державу.

ПОГЛЯД АРІСТОТЕЛЯ НА МЕТУ ДЕРЖАВИ, ВИХОВАННЯ ТА ШЛЮБ

Ми розглянули зовнішній бік держави у тому вигляді, як її волів улаштувати Арістотель. У цьому вченні про зовнішній
62 механізм держави // Арістотель торкається трохи і мети заснування держави. "Мета – це добре життя громадян; цю мету законодавець постійно повинен мати на увазі". З цього погляду Арістотель ганить тих законодавців і політиків, які більше турбуються про війну та брак часу, ніж про мир і вільний час; турбуються більше про збільшення території, ніж про те, аби зробити державу щасливою і справедливою. "Облудні політики, – каже він, – прищеплюють громадянам військові чесноти та обертають у рабство тих, хто цього не заслуговує. Тим часом мета війни повинна спрямовуватися на те, аби самим не стати рабами тих, які призначені для рабства самою природою. Але обертаючи в рабство людей, які природою призначені для волі, вони чинять подібно до деспотів або тиранів і самі, у свою чергу, можуть зазнати тієї ж долі рабства. Аби уникнути останнього, вони ніколи не повинні забувати правила: що вважають несправедливим стосовно себе, те ж саме повинні вважати несправедливим і стосовно інших".

З цього погляду Арістотель особливо ганить спартанську політику за те, що вона виховує громадян виключно для війни. "Вони тільки й думають, що про війну; бо мирне життя губить їх". "Хто думає, – каже Арістотель, – що

діяльність держави полягає в боротьбі з іншими державами й що в цій боротьбі полягає вся її мета і щастя громадян, той дуже помиляється, бо метою держави є мир, а не війна, а тому саме війна неодмінно повинна мати на увазі мир і вільний час громадян". Та не в самій тільки хоробрості полягає доброчесність держави, а також у помірності, справедливості, мудрості. Отож, законодавець повинен звертати увагу на розвиток у громадян усіх цих чеснот, а не однієї тільки хоробрости.

Для досягнення цієї мети Арістотель вважає за необхідне заснувати державу на правильному вихованні. З цього погляду Арістотель, подібно до Платона, вважає виховання основною силою держави, отож держава у нього є необхідна тільки тому, що людина не може жити без неї, тим більше жити добре. А щоб жити добре, в державі неодмінно повинна бути в пошані доброчесність, якої досягають через виховання. Тому держава необхідна тільки для досягнення виховання й для охорони законом доброчесности. Але цей розділ у Арістотеля не завершений, або найімовірніше – загублений.

Торкнувшись виховання, Арістотель з меншою ґрунтовністю, ніж Платон, звертає увагу на необхідність, аби законодавець і держава піклувалися про народження дітей; ось чому шлюби він піддає суворому державному контролю. "Закон повинен визначити, – каже він, – щоб жінки брали шлюб не молодше 18 років, а чоловіки не молодше 37 років". Але питається, чому Арістотель визначив такі пізні роки для шлюбу? – "Це роки повного розвитку розуму й організму. Але оскільки, на думку давніх, усі доброчесні якості батьків переходять до їхніх дітей у спадок, то треба, аби діти народжувалися від людей цілком зрілих як душею, так і тілом".

Найзручніший час для шлюбу – зима, бо взимку менше пристрасних поривів, а відсутність їх має вплив на розум і тіло дітей. "Тіло батьків не повинно бути ні атлетичне, ні зманіжене, а повинно бути розвинуте такими вправами, які готують людину до занять державними справами, аби дитя таким чином народилося разом із задатками до цих занять. А оскільки моральний стан матері відбивається на характері дітей, то в пору вагітности жінки повинні піклуватися про добрий стан духу та тіла. Якщо дітей народжується дуже багато, то треба витравлювати зародки з лона матері, доки вони ще не набули відчуття і життєвости. Але коли зародок уже набув // відчуття і життєвости, то було 63
б несправедливо позбавляти його життя. А до тієї миті дозволено і можна витравлювати його". Крайня межа, до якої можна родити дітей, це середина 50-х років (55); тому далі

за ці роки сам шлюб ніби перестає існувати.

За порушення подружньої вірности Арістотель припускає покару тільки на ту пору, яка призначена для народження дітей; але якби жінка після цієї пори порушила вірність, то вона не піддається жорстокому покаранню. “Після народження дитини відразу ж починається її виховання. Воно повинно бути спрямоване спочатку на розвиток тіла, щоб через тіло можна було діяти на схильності або на волю, а через схильності й на розум; отак три завдання виховання відповідали б трьом ступеням доброчесности: природній доброчесності – виховання тіла, політичній – виховання волі та вищій теоретичній доброчесності – виховання розуму”.

Одне слово, Арістотель вимагає виховання тіла як органу волі, а виховання волі – як органу розуму. До 7 років діти повинні виховуватися в родині. Перший період від народження триває до 5 років. До цього часу головні турботи повинні бути спрямовані на харчування й зміцнення тіла. Але й у цьому віці дітям не можна дозволяти, аби вони мали спілкування з рабами, бачили і слухали щось, не гідне вільної людини. Від 5 до 7 років увагу дітей треба зосереджувати на тих предметах, які вони згодом вивчатимуть. За цим періодом від 7 років до кінця підліткового віку йде третій період; і від кінця підліткового до 21-го року – останній період.

У ці періоди виховання повинно бути публічне, спрямовуване державою. А оскільки мета держави одна, то для її досягнення громадяни одержують і однакове виховання; бо моральний характер громадян і політичний характер держави тісно пов'язані між собою; тому, що чистіші звичаї, то досконаліша держава. З цього погляду Арістотель схвалює спартанський лад. Цю частину публічного виховання Арістотель викладає в коротких нарисах, до того ж сама книга його дійшла до нас обірваною. Ось причина, чому там нічого не мовиться про різницю виховання в ці два останні періоди.

Тому стосовно виховання в цих періодах він каже коротко. “За публічного виховання повинні бути усунуті від вихованців усі заняття, які принижують душу й тіло вільних громадян і роблять їх нездатними до доброчесности. Але є чотири мистецтва, які можна вважати виховними засобами: це граматика, малювання, гімнастика і музика. Граматика і малювання необхідні для практичного життя, хоч малювання має на увазі виховання самого естетичного почуття, а граматика – логічного мислення. Гімнастика повинна вправляти тіло і виховувати в душі мужність. А музика має виховне значення тому, що вона пом'якшує суворий елемент мужности, але вона повинна бути обмежена, бо крім ви-

ховної музики є ще музика розслаблююча, яка розніжує й розбещує. Музика корисна і в іншому відношенні: вона сприяє ушляхетненню сумних станів душі, подібно до трагедії, вона заповнює наш відпочинок і дозвілля".

Цими зауваженнями про музику Арістотель закінчує вчення про виховання юнаків у зазначеному періоді. Оскільки для Арістотеля жити в мирі й вільному часі складає мету держави, то, природно, він повинен був показати, яким чином майбутні громадяни мають готуватися до поміркности й справедливости. Але саме цього і не бачимо. Звідси робимо висновок, що ця частина твору загублена.

ДУМКА АРІСТОТЕЛЯ ПРО ІДЕАЛЬНУ ДЕРЖАВУ

Що Арістотель цілком згоден з Платоном у поглядах на державу // як на моральну особу, це безсумнівно. Але в 64
розвитку цієї ідеї вони розходяться. За вченням Арістотеля держава зовсім не така, аби її образ був тільки можливий та існував на самому Небі, як твердив Платон; у нього досконала держава повинна бути одночасно і велетенська. Ця вимога здійсненности проходить у нього як у теорії доброчесности, так і в теорії держави. Доброчесність у нього здійсненна, і в ідеальній державі повинна проходити ідея здійсненности.

Ось той погляд, з яким Арістотель уводить до ідеальної держави аристократичні форми урядування. "Монархія, – каже він, – божественна, висока; але через саму свою висоту й божественність вона недоступна для людей і для здійснення; аристократія хоч нижча й менш досконала, ніж монархія, але є серединою між двома крайніми формами урядування – монархією й демократією, а тому – найкраща; вона поєднує в собі досконалості монархії та здійсненність демократії".

Справді, в аристократії поєднуються всі умови, які дають державі міцність. Ці умови такі: 1) На чолі держави перебуває доброчесність; 2) Усім громадянам притаманні честь і гідність; 3) Завжди в такій державі панує середина над крайнощами: а) достаток як середина між бідністю й багатством; б) змішана власність як середина між приватною і громадською власністю; в) родинний побут не зруйнований, а разом із тим підпорядкований державному нагляду і врядуванню; г) серединне положення громадян не допускає, аби з права влади й послуху утворилися крайнощі – тиранія і рабство вільних, навпаки, тут кожен навчається слухатися, а згодом уміти верховодитити. Таким чином, на думку Арістотеля, монархія є найдосконаліший спосіб урядування; але цю форму урядування він не допустив у своїй ідеальній

державі як нездійсненну; зате аристократію він уважає можливою, цілком здійсненною.

МІРКУВАННЯ АРІСТОТЕЛЯ ПРО РІЗНІ ФОРМИ ДЕРЖАВНОГО ВРЯДУВАННЯ

А. Монархія і аристократія

Усіх форм державного врядування, разом із монархією та аристократією, Арістотель налічує шість. Із них найперше місце належить монархії. Як у царині моральній, за вченням філософа, є найвища доброчесність, властива божеству, яка формується в розумовому спогляданні, так само в царині політичного життя є форма влади, що відповідає цій доброчесності. Ця форма – монархія. Монархія є влада одного справедливого чоловіка, який веде громадян шляхом закону й добра і який своїми особистими якостями переважає усіх громадян. Таким чином, монархія є найкращий спосіб урядування.

Але Арістотель наводить і заперечення проти переваги монархії, особливо проти її необмежености: "кожний громадянин, узятий окремо, щоправда, гірший від монарха і за особистими якостями стоїть нижче за нього; але громадяни, взяті разом, матимуть більше мудрости". А що це справедливо, ми маємо очевидний приклад у мудрих запровадженнях Солона, який усю верховну владу в усьому обсязі її віддав народним зборам. На це заперечення Арістотель відповідає: "Положення, що монархія стоїть нижче за громадян, узятих разом, неправильне. Що за мудрі були б збори, якби вони складалися з тварин? А багато людей аніскільки не кращі за тварин, нічим не вивищуються над ними. Але якби навіть вручити владу виборним, кращим людям, знову сумнівно, що вони чинили б і врядували б державою
65 краще за монарха. Поза сумнівом, // монарх має оточити себе друзями, які своїми порадами доповнювали б його знання".

Друге заперечення: "що треба робити, якби монарх став зловживати своєю владою? Якби став урядувати погано?". "Монарх є найкраща з усіх людина, тому нема жодної потреби припускати, що він зловживатиме своєю владою. З іншого боку, якби між людьми з'явилася людина, яка переважає всіх своїм знанням і доброчесністю. І що ж? Невже її треба вбити або вигнати, як це робили в Атенах через саме лише побоювання, щоб вона не захопила верховної влади до своїх рук? – Ні; було б ганебно, якби народ за-

хотів панувати над нею; бо така людина була б як Бог між людьми або як лев поміж зайцями. Правда, вона не підкорялася б жодному законові, але за своїми чеснотами вона стояла би вище від закону. Отож, залишається, аби всі громадяни підкорялися їй як досконалій людині".

Але, захищаючи монархію, Арістотель звертає увагу на незручності, з якими вона поєднана: а) важко знайти таких чудових людей, які відрізнялися б від інших, як боги від людей або як леви від зайців. У давнину за загальної недорозвиненості людей були можливі такі люди; своєю мудрістю вони стояли високо над масою, що їх оточувала і не мали собі суперників; унаслідок цього вони стали патріархальними царями. Ось яким шляхом утворилася монархія.

З плином часу, в міру розвитку освіти в суспільстві, стало з'являтися багато відважних і мудрих громадян, і важко було визначити, хто з них вищий, хто нижчий. Унаслідок цього монархія вигасає і переходить до аристократичного способу врядування. Це найкращий її кінець: бо ганебно слухатися нікчемного, але ще ганебніше слухатися кожного, який би він не був, як за демократії. Найкраще слухатися кращих і найдоброчесніших громадян. "Правда, що чесноти переходять у спадок від батька до дітей, але це буває не завжди", – каже Арістотель і тому не схвалює спадковости монархій, а надає перевагу виборчому способові престолонаслідування на все життя.

Але й тут виникає знову незручність: пожиттєвий монарх завжди піклуватиметься про передачу престолу своєму синові; з другого боку, небезпечно позбавляти громадян державних посад і позбавляти їх цієї гідности. Тому й тут Арістотель відхиляється від монархії до змішаної форми, – поміж різними крайніми формами врядування він шукає золотої середини. Дотримуючись цього принципу, Арістотель волів так улаштувати державу, аби цар був сильніший, ніж окрема особа й навіть багато окремих осіб, але щоб менше мав сили, ніж цілий народ.

Б. Тиранія

Як монархія є найкраща форма урядування, так тиранія є найгірша. У цій формі володар має владу над усіма й користується нею для досягнення своїх особистих інтересів. Походження тиранії завжди приховане у боротьбі простолюду з аристократією. Багато честолюбців, які вивищилися над масою народу своїм обдаруванням, стають її вождями для захисту простолюду від утисків аристократів; але потім свою силу вживають для досягнення необмеженого панування. Тому всі тирани походять із демагогів і рідко з олігархів.

Тиранія, заснована на сваволі, репрезентує ніби суміш найзіпсованішої олігархії й демократії, бо поєднує в собі
66 олігархічне лихо – // жадібність до грошей, недовірливість і утиски – з демократичним, з анархією; вона ґрунтується на інтригах, вигнанні, переслідуванні багатих і сильних громадян. Арістотель далі доводить, що тиран саме цими засобами підтримує владу. Так, тиран пильно стежить за всіма, хто прибуває до міста й вибуває, підбурює жінок і рабів до доносів на своїх панів, прагне розділити народ на партії, аби зробити його слабшим за себе; старається зробити його бідним, аби в боротьбі зі злиднями народові не було часу думати про уряд. Підлабузники використовують тирана, а бідних він використовує для досягнення своєї особистої мети.

Арістотель не обмежився розкриттям справжніх зловживань, за допомогою яких тирани утримували свою владу; він наводить нові засоби, якими тирани могли б підтримати свою владу, і в цьому відношенні [його] справедливо називають серед попередників Макіавелі. "Найкращий засіб утримати владу, – говорить він, – якщо тиран зуміє наблизити свою форму урядування до монархічної". З цією метою він повинен частіше набувати вигляду доброго й вибачливого батька, оточувати себе царським блиском, набувати образу захисника пригнічених, зовні шанувати богів, вдавати себе стриманим від чуттєвих схильностей, накладати легкі покари й прикидатися милосердним, сильних громадян скидати непомітно і, нарешті, найчастіше бувати в товаристві кращих громадян.

Падіння тирана залежить від усезагальної ненависти до тиранії, бо тирана завжди ненавидять. А роздратування проти нього є тільки приводом до боротьби з ним. Щоправда, і любов до слави є нерідко мотивом для боротьби з тираном; а інколи сусідні держави подають привід до його повалення. Розглянувши вартісність і незручності монархії, перелічивши недоліки тиранії, Арістотель береться до оцінки чотирьох інших форм урядування: аристократії, олігархії, республіки і демократії.

Оцінюючи форми врядування, Арістотель бере за основу для їх поділу або а) організацію їх, або б) джерела.

а) *Організація цих форм урядування* визначається принципом: хто має верховно-вирішальну владу в державі. "Коли всі вирішують усе – то відбувається демократія. Коли дехто [вирішує] усе – тоді олігархія. Коли дещо – всі, а дещо – небагато хто, тоді це республіка". У цьому переліку форм урядування Арістотель змовчав про аристократію й не показав, хто в ній має верховну вирішальну владу.

Причина такого пропуску пояснюється тим, що аристократію Арістотель розглядає з погляду монархії; бо в аристократії, як і в монархії, на чолі врядування перебуває доброчесність.

б) *Джерела утворення форм урядування*. Під назвою джерел розуміються ті закони протилежності, які впливають на утворення тієї чи іншої форми врядування у певній державі. Розглядаючи закони суперечностей, ми бачимо, що і свободу, і освіту, і доброчесність Арістотель відносить до суперечностей. Але в точному сенсі слова ці поняття не суперечні й легко поєднуються в одній особі. Одна й та ж людина в один і той же час може бути і доброчесна, і вільна, і освічена. Але є суперечності, несумісні в одній особі: це багатство і бідність. Ці суперечності, які взаємно виключають себе відіграють дуже важливу роль при утворенні тієї чи іншої форми врядування у державі.

Так, наприклад, коли в державі переважає бідність, то утверджується демократія як влада бідних; а коли в державі
переважає багатство, то встановлюється олігархія // як вла- 67
да багатих. Примирливий принцип, так би мовити, середину між цими крайнощами – багатством і бідністю, олігархією і демократією – творить республіка. Тут ці крайнощі урівноважують одне одного. А стосовно аристократії, то там переважає сама доброчесність, а багатство й бідність не мають значення. Ось причина, чому Арістотель для своєї ідеальної держави обрав аристократичну форму врядування.

В. Думка про демократію

У демократії поняття про справедливість визначається тільки арифметично – більшістю; бо демократія спирається на бідних, яких тут завжди більше, ніж багатих. Таким самим чином і демократичну волю ця маса більшости розуміє як необмежену індивідуальну сваволю. Такого роду воля складає найвищу мету демократії. "Життя повинно бути влаштоване згідно з індивідуальною сваволею" – ось принцип демократії. Зважаючи на ступінь прикладання до життя цього принципу, демократія набуває різноманітних відтінків. Арістотель налічує чотири форми демократичного ладу: перша форма: керівною засадою тут є вимога, щоб усі громадяни брали участь в усьому або щоб права на державні посади грунтувалися на дуже низькому цензі; друга форма: законодавство приписує громадянам суворо тримати існуючий громадянський лад як тверду форму врядування, і вступ на державну службу залежить від повноправности громадян; третя форма: це останнє обмеження може бути скасоване; четвер-

та форма: верховна воля народу вища за все.

Остання форма, за Арістотелем, найгірша форма врядування. При цьому не можна не помітити, як філософи, що належать до різних епох і відповідно натхненні різними ідеями, принципами, інтересами, зударяються в поглядах на четверту форму демократичного ладу й діаметрально протилежні один одному.

Так, Русо зверхність народу, яка відповідає четвертій формі демократичного ладу, за Арістотелем, вважав найкращою формою врядування з усіх існуючих форм; а Арістотель вважає цей різновид демократії найгіршим не тільки стосовно довершених форм урядування – монархії, аристократії, але й гіршим з усіх різновидів демократії. Усе своє презирство до цього виду він висловив, сказавши, що цей різновид не вартий навіть назви "лад".

Перелічивши форми демократичного ладу, Арістотель мовить про поділ функцій верховної влади між людьми. За демократичним принципом, каже він, в усіх трьох гілках верховної влади: дорадчій, урядовій і судовій верховні ухвали належать усім людям. При цьому думки подаються або по черзі й відповідно до більшости голосів, або ж усі вони збираються в одному місці, наприклад, на майдані, обговорюють те чи інше питання й виголошують одну остаточну ухвалу.

Але в одному й другому випадку або на державні справи мають вплив державні чини, або ж вони своїми голосами мають вплив тільки в тих питаннях, які становлять предмет їхніх соціальних занять; або ж, зрештою, все вирішує сам простолюд, маса, без усякої участи вищих класів. І тут Арістотель, як і в переліку різновидів демократії, починає з кращого ладу й закінчує найгіршим. Міркою в цьому випадку для нього є більша або менша незалежність народного рішення від вищих класів: чим більше цієї залежности, тим кращий лад демократії;
68 і чим менше, тим гірше. Тому // найгірший лад демократії, коли усе у державі залежить від волі простолюду, маси. Таким чином, дорадча і судова вирішальна влада в демократії належать усім, про все й над усіма. А урядові дії або, краще, дії виконавчої влади такі, що всі державні посади посідаються переважно за жеребом.

Отакий лад демократії. "Незважаючи на те, що демократія – недосконала форма врядування", за деяких умов вона може набути міцности й тривалости. Вигідно для демократичної держави, коли багато люду зайнято обробітком землі й має мало часу та можливостей для занять державними справами. Тоді влада сама собою по-

винна перейти до небагатьох багатих, але кращих громадян. А згубно, коли чиновники одержують платню; тому що державні посади будуть тоді предметом спільних прагнень. Не слід дражнити багатих і звалювати на них, як, наприклад, в Атенах, різні державні повинності". Словом, Арістотель пропонує для збереження міцности демократії такі заходи, які ведуть до посилення кращих громадян і до їхньої переваги над масою. Тоді демократія буде близькою до Арістотелевого ідеалу – аристократичної форми врядування.

Але воліючи, аби люд, зайнятий добуванням щоденного харчу, не мав можливости займатися державними справами, Арістотель [разом з тим] не бажає зробити люд бідним і мовить: "Слід протидіяти збідненню громадян". А взагалі для міцности демократії необхідно триматися середини між двома крайнощами. Інакше при всезагальному збідненні люду народиться незадоволення на багатих, з'являться демагоги, яким усіляко треба протидіяти; бо вони розпалюють незадоволення люду і ведуть його на боротьбу з багатими. Яка не є погана ця форма врядування, все ж вона набагато краща за олігархію, бо тут два недоліки – бідність і анархія, а в олігархії до цих недоліків долучається честолюбство, ворожнеча та ін.

Г. Олігархія

Принцип олігархії нам відомий із попередніх лекцій. Повноправність визначається тут кількістю майна, тому верховна влада в олігархічній державі належить багатим, яких меншість. Як у демократії, так і в олігархії, Арістотель розрізняє чотири форми в такому порядку: перша і найдосконаліша форма олігархії, коли участь у політичних справах залежить тільки від цензу, отож, хто більше має майна, тому більше дістається політичних прав. Друга форма, менш досконала ніж перша, полягає в тому, що коли ценз дуже високий, то олігархічна влада зосереджується в руках дуже небагатьох. Унаслідок цієї малочисельности олігархія сама себе поповнює через вільний вибір, при цьому вибирає або з усіх громадян, або тільки з небагатьох. Третя форма, набагато гірша, коли олігархія поповнює себе через передачу прав від батька до сина. Четверта, найнедосконаліша, форма, коли панівний клас багатіїв ставить свою особисту сваволю вище від закону, коли вони урядують державою, як їм заманеться.

Відповідно до цих чотирьох форм поділяються і функції верховної влади – дорадча, судова й адміністра-

тивна. Верховна дорадча влада перебуватиме в руках небагатьох громадян, які виокремилися з маси своїм багатством; судова влада також перебуватиме в руках небагатьох, обраних з усіх або з небагатьох. Адміністративна
69 влада належатиме або деяким з усіх, або // деяким із багатьох.

Стосовно причин, які підтримують олігархічні форми або сприяють їх падінню, Арістотель виставив за вельми вигідні такі: коли багаті, зосереджуючи у своїх руках усю владу, не настільки багаті, щоб не мати потреби дбати про засоби до життя. За цих умов вони не матимуть можливости присвячувати всю свою діяльність суспільним справам. За такого обмеження багатих порівняно бідні члени держави матимуть можливість доступу до державних служб і відповідно впливати на державні справи.

Але коли в олігархії посилюється користолюбство або накопичуються багатства в одних оселях через спадковий перехід майна від батька до дітей, коли багатства, що накопичуються, дають можливість обмежувати силу діючого закону і на місце нього висувати свою сваволю у формі спадкового переходу державних служб, тоді олігархія наближається до четвертої форми врядування. У цій формі вона з'являється як проста зграя багатих, які визискують державу. Але таку зграю, як правило, скоро розганяють.

Із цього Арістотель виводить правило, що для міцности олігархії не слід доводити до крайнощів тих засад, на яких вона заснована, тобто не допускати ані надмірного збагачення, ані надмірного збіднення. Тому на державних службах слід неодмінно давати частку бідним і захищати їх від утисків та образ багатих. А багаті повинні за свій рахунок покривати великі витрати держави. Не погано було б, якби багаті, щоб утішити бідних, влаштовували за свій рахунок релігійні та народні свята. Такі поради Арістотель дає олігархам. Але як би там не було, веде він, далі на олігархію чигають великі небезпеки: бо всередині неї можливі [всякі] партії, до яких може бути втягнений і весь народ; з другого боку, розкіш і розбещеність багачів, які ображають людську громаду, легко можуть викликати відверті повстання в останній, результатом яких неодмінно буде падіння олігархії.

Д. Республіка

1. Аристократична. Як в олігархії одиницею рівноправности є багатство, так у республіці* принципом повноправности є перевага. У цій формі урядування влада належить кращим громадянам, і держава має на увазі одну мету – чудовий стан громадян. У всіх службах, у всій державній організації проглядає тенденція, що спирається на громадянську вищість. Стосовно функцій верховної влади, то вони поділені таким чином: верховно-дорадча влада, – якій за республіканським принципом випадає розв'язання питань про війну і мир, прийняття звітів у справах керування державою, обрання сановників, – належить усім громадянам; або буває так, що стосовно деяких питань приймають ухвали певні обранці більшістю голосів, або за жеребом; а щодо інших – усі. В судовому відношенні ухвали щодо багатьох питань належать усім, стосовно деяких – небагатьом. Стосовно адміністративних посад, то одні з них заміщуються всіма, інші – вибірково.

Правила, висловлені Арістотелем стосовно міцности й хиткости аристократії, можна сформулювати так: "Аристократія починає хитатися й понижуватися, коли в середовищі її членів зароджується незадоволення або ж, коли виявляється прагнення до // монархії чи до олігархії. До тієї 70
чи іншої форми врядування аристократія переходить легко. Починається прагнення до монархії, коли із середовища аристократів висувається одна особа, яка переважає всіх своїми талантами й багатствами; прагнення до олігархії виявляється тоді, коли декілька членів утворюють із себе тісний гурток, який привласнює принцип верховної влади. Особливо хитке становище держави, коли аристократи освічені й самовпевнено багаті; вони заступають собою масу, яка не може рівнятися з ними. Внаслідок цього вони привласнюють собі порівняно велику частину громадянських прав".

"Отже, – каже Арістотель, – щоб аристократія була міцна, необхідно стежити за найменшими змінами в громадському й економічному побуті, аби найнезначніші моменти з життя громадян не лишилися поза увагою. Інакше вони розвинуться і аристократії важко буде встояти проти них".

2. Демократична республіка. Республіка, в якій верховна влада перебуває в руках усього народу, є найнедосконаліша поміж досконалими формами, зате вона відрізняється

* Тут Арістотель бере за зразок Лакедемонську і Картагенську держави.

від усіх форм найбільшою міцністю, бо поєднує і замирює в собі дві протилежності, які в жодній із попередніх форм не замирювалися, тобто багатих і бідних. Із цього погляду Арістотель розглядає республіку як суміш олігархії з демократією, двох гірших форм урядування, двох заперечень; але як у математиці "minus" помножений на "minus" дає "plus", так і в Арістотеля суміш двох заперечень дає щось позитивне, краще за свої складові частини, – республіку.

Таким чином, республіка є чимось середнім між двома крайнощами – олігархією і демократією, – є центральним пунктом, де вони сходяться. Форми республіки бувають різні, зважаючи на те, чи залишаються її форми-складники у своєму значенні, чи одна переважає іншу, а чи вони перебувають у змішаному вигляді й так сполучилися, що вже не можна розпізнати ні демократичного, ні олігархічного принципів, а тільки існують загальні, своєрідні республіканські форми. "Тому в республіці, – каже Арістотель, – характерно те, що одні називають її аристократією, інші олігархією, а вона насправді є ні тим, ні іншим".

Подібним же чином і верховна влада в республіці поділяється то за аристократичним зразком, то за демократичною первиною. Так, верховно-вирішальний, дорадчий голос належить у республіці вибраним за жеребом, судові посади поділяються як в аристократії, а адміністративні ніколи не посідають усі громадяни. Характерною рисою республіканського ладу є те, що в ньому велике значення має середня верства, від переважання якої над крайніми верствами залежить міцність республіки. Але середня верства швидше розвивається у величезній державі, ніж у невеликій. Причина в тому, що в малій державі середня верства не може бути значна і багаті люди примітніші, їх не заступає ціла маса середньої верстви. Тоді як у великих державах багаті ніби непомітно гублятьcя у безмежних просторах, у неосяжній масі середньої верстви і з нею зливаються.

ЗАГАЛЬНІ ЗАУВАГИ СТОСОВНО МІЦНОСТИ УСІХ ФОРМ УРЯДУВАННЯ

Міцність кожної держави, на думку Арістотеля, визначається:

1) Тим, наскільки більшість громадян співчуває існуючим політичним інституціям. Чим більше цього співчуття, тим міцніша держава; і чим менше, [тим] хиткіша вона. Для підтримання у громадянах цього співчуття самі дер-

жавці повинні бути перейняті любов'ю до існуючих форм урядування, // органами якого вони є. Тому вони повинні 71 пропонувати не силу свою, а свої знання, чесноти і самовладання.

2) Але для того, аби урядовці перейнялися тією ідеєю, треба, щоб вони були готові до корисної політичної діяльности шляхом виховання. Тому в кожній формі урядування міцність конституції залежить від виховання; одне виховання повинно бути в монархічній державі, інше – в республіканській. Якщо виховання перебуватиме в точній відповідності з формами урядування, то й недосконалі форми будуть міцні й тривкі.

3) Уряд повинен звертати особливу увагу на небезпечні моменти у державному організмі. До числа цих небезпечних для держави явищ належить зміна економічних умов народу, які мають вплив на весь лад державного організму. Наприклад, каже Арістотель, якщо гроші знецінюються, дешевіють, а ценз, за яким обираються державні чини, перебуває в однаковому стані, й платіжна одиниця не збільшується, тоді державі загрожує небезпека зміни конституції; бо тоді до адміністрації, за надзвичайної дешевизни грошей, увійдуть люди, які ні своїм вихованням, ні засобами не відповідатимуть місцю, яке вони займуть.

4) Необхідно дотримуватися золотої середини і уникати крайнощів. Якщо в державі переважає одна сторона, то для рівноваги їй необхідно підвищити іншу.

5) Треба скасувати платню службовцям, аби служба не була знаряддям для досягнення особистих вигод.

Дотримання всіх цих правил надає державі міцности. Але трапляється, що держава набуває стійкости перед близькою небезпекою, неминучим загином. Стосовно причин, які сприяють падінню існуючих форм урядування, що викликають нищівну й згубну революцію, то вони приховані в ненаситній жадобі уряду до грошей, у його пихатості, в аморальній поведінці; усе це викликає в народу відчуття ненависти, обурення і помсти. Часто родинні чвари, любовні пригоди й т. п. стають приводом до того, аби ненависть народу вибухнула у відкриту революцію. Для цього потрібен узагалі дуже незначний поштовх, аби весь державний порядок був знищений умить.

ПОГЛЯД НА ВЧЕННЯ АРІСТОТЕЛЯ

Практичними заувагами Арістотеля про різні форми державного ладу ми завершуємо виклад його вчення про

державу; у свою чергу, беремо на себе сміливість висловити свою думку про його вчення. Моль каже: "Стосовно розуміння державного мистецтва і життя свого часу, то Арістотель є бездоганний зразок. Його "Політика" один із найкращих творінь людського розуму". Але цей похвальний присуд юрист виголосив з погляду практичної науки про державу. Оскільки ми займаємося вивченням історичного розвитку ідеї суспільности, а отже, стоїмо на позиції теоретичній, абстрактній, то ми дещо змінимо цей присуд і звернемо увагу на істотні недоліки Арістотелевого вчення.

Як у Платона усвідомлення чистих ідеалів людяности стало приводом до неприродної організації держави, так у Арістотеля, навпаки, усвідомлення природних умов організації держави стало приводом до недостатнього усвідомлення чистих ідеалів людяности. Але цей недолік можна вибачити як реакцію на абстрактне вчення Платона.

Істотний недолік Арістотеля – це постійне хитання між двома ідеями: щастям і доброчесністю, "ευδαιμονια" і "αρετη". Він постійно сплутує одне з другим і немов хоче знайти між ними також золоту середину, як він відшукав її при визначенні доброчесности: "Найвищий гаразд, – каже він, – є щастя; але що ж таке щастя? – Стосовно тварин, то щастя
72 їхнє полягає в // задоволенні хіті тваринних інстинктів; а людське щастя полягає в розумній діяльності душі. Але ж ця розумна діяльність душі є разом і найвища людська доброчесність "αρετη".

Таким чином, виходить, що щастя людини і розумна діяльність або доброчесність є, очевидно, тільки двоє різних слів, що виявляють один і той же стан. Але не важко побачити тут сплутування понять. Припустимо, що найвищий гаразд або щастя є мета, до якої прагне людина шляхом доброчесности. Звідси ясно, що доброчесність – тільки засіб, знаряддя, яким здобувається щастя, і не є мета для самої себе. Очевидно, що Арістотель сплутав тут активну діяльність – доброчесність із її результатами – самовдоволенням, насолодою, щастям. Але Арістотель не боїться евдемонізму. Він каже, що доброчесність виявляється щастям, а щастя є повним досягненням гаразду.

Кажучи іншими словами, він не ставить доброчесність метою для самої себе; доброчесність має для людини значення не тому, що вона доброчесність, а тому, що вона веде до щастя. З цього видно, що Арістотель ставить доброчесність у залежність від щастя й водночас ототожнює її з ним. Але підпорядкувавши доброчесність щастю, Арістотель

не бачить можливости узгодити щастя з доброчесністю. Тому він відчуває необхідність триматися за розвиток ідеї середньої доброчесности або доброчесности як середини між двома крайнощами.

У своєму дослідженні він кілька разів зустрічається з питанням: "Чи нема оманливого щастя, [так само] як є щастя справжнє? Чи нема задоволень (з якими щастя перебуває у близькому зв'язку) поганих, [так само] як є задоволення хороші?" Поставивши це запитання, Арістотель неминуче повинен був відповідати, що "за доброю діяльністю йдуть добрі задоволення, а за поганою – погані". А оскільки, відповідно, є хороше щастя і погане, то є й задоволення погані й хороші. Але поганого щастя не може бути, як нема поганої доброчесности. Якщо є щастя, то воно неодмінно повинно бути добре, а не погане.

Арістотель визнає цю невідповідність і вихід із скрути, до якої він потрапив через свій евдемонізм, бачить у запереченні норм, які визначають хорошу і погану діяльність. Тому він каже: "Доброчесність є те, що доброчесний вважає таким"; отже, якщо людина вважає свій поганий вчинок добрим, доброчесністю і насолоджується щастям, то, очевидно, вчинок її є добрий і законний. Але в такому випадку всі лихі й погані вчинки одержали б санкцію законних дій. Але це неприродно і не відповідає вимогам людини.

ЕПІКУРІЙСЬКА І СТОЇЧНА ШКОЛИ

Вихідним пунктом стоїчної філософії стало Платонове визначення щастя, мета життя через доброчесність, а [також] епікурійсько-Арістотелеве визначення доброчесности через щастя. Ці суперечності в обох цих філософських напрямках виявилися зовсім по-різному. В школі Епікура щастя або задоволення складають єдину, абсолютну мету життя – найвищий гаразд. А в стоїчній школі доброчесність – абсолютний гаразд, єдина мета життя.

Коротко і влучно схарактеризував обидві школи Кант: "Епікурійці стверджують, – казав він, – що усвідомлення правил, які ведуть до щастя, є доброчесність, а стоїки усвідомлювали свою доброчесність як щастя".

Таким поглядом на найвищу мету людського життя або на абсолютний гаразд визначався розвиток філософських думок однієї й другої школи на життя людини, її права та обов'язки.

Епікурійська школа

73 Епікур виходить з того розуміння, що найвищою метою життя є // задоволення. Доброчесність, як і в Арістотеля, має для нього ціну не сама по собі, а тому, що вона робить життя приємним. З цього погляду будь-яка діяльність має для нього умовне значення, [тобто чесноти і вади], з огляду на те, наскільки вона сприяє чи перешкоджає досягненню кінцевої мети задоволень. Тому суспільне життя він виводить не з прагнення людини жити з подібними собі, а із взаємної домовлености людей спільно досягати задоволення. За такого погляду на основу суспільства договір у Епікура стоїть на першому плані в суспільному житті. Справедливість, яка визначає норми взаємних стосунків [людей] між собою, має свою санкцію не у своєму змісті й вартісності, а в договорі: звідти вона черпає свій сенс і зміст. Отже, справедливість як самостійну первину епікурійці відкидають, і її місце займають договори. Внаслідок цього всі злочини не є злочинами проти справедливости, а проти договору. "Несправедливість, – каже Епікур, – не є щось погане, саме собою варте покари; але внаслідок порушення договору вона підлягає покарі".

Стоїки справедливо роблять закид епікурійцям у тому, що для них не крадіжка сама собою погана і заслуговує покари, а погане те, що злодій не зумів приховати злочину. Отож, особисті задоволення привели Епікура до заперечення справедливости. Ця ж ідея задоволень проглядає в Епікура у вченні про політичну діяльність. Ідеальна людина, зображена Епікуром, бере таку участь у державній діяльності, яка потрібна їй для свого щастя або для повноти задоволень.

Не зважаючи на таку однобічність, учення Епікура має важливе значення в історії культури. Принцип його: особа в собі самій повинна знайти джерело самозадоволення і щастя. Як Платон і Арістотель стверджували, що держава необхідна людині для повного розвитку сил, і отже, для щастя, так тепер Епікур виводить принцип суб'єктивности, за яким особа знаходить своє щастя в собі самій, а не в державі. Внаслідок цього не особа повинна служити державі, як у Платона або Арістотеля, а держава особі.

Такий погляд в історії людства засвідчив величезний крок уперед і сприяв звільненню особи від рабського підкорення державі. Таке в головних рисах епікурійське вчення. Цілком інше треба сказати про стоїчну школу.

Стоїки

Для стоїків доброчесність сама собою є щастя; ця основа життя нагадує нам світогляд Платона, але це вчення в історичній системі втрачає свою силу, бо стоїки темне поняття "природа" зробили панівним, абсолютним. Природа є безумовна єдність матерії й духу. Світову сутність вони споглядають або з пасивного боку, або з боку активного, і в них уперше з'являється пантеїстична система.

Згідно з цією системою стоїки твердили, що доброчесність є життя, узгіднене з природою, але ця первина д[уже] непевна. Це відчували пізніші стоїки й казали про доброчесність як про згоду жити за об'єктивним розумом. У чому полягає зміст цього розуму? Тут виявляється пантеїстичне поняття про божественність природи: йти за цим божественним є доброчесність. Тим часом із цього поняття про доброчесність стоїки вилучили один змістовно багатий наслідок: розум відкривається в природі, й узгіднене з розумом життя є доброчесність.

Людина як індивід із своїм розумом не має значення, вона [повинна] зосередитися на загальному принципі й відмовитися від індивідуального єства. Ця відмова становить собою моральне завдання, яке здійснюється через повне самовладання. Стоїки доповнюють, що в доброчесності є щастя, але саме воно існує поза ставленням до індивідуального єства. Якщо так розуміти доброчесність, що вона притаманна тільки розумній природі, а не індивідуальній особі, то звідси випливає новий принцип: людина є // громадянин 74
цілого світу. Звідси в стоїчному вченні про людину проглядає теорія космополітизму.

Своєю індивідуальною стороною людина є громадянин тієї чи іншої держави; а як розумна істота вона є член одного великого світу, який є цілою державою. Цей космополітизм – усесвітньо-історичне явище у царині стоїцизму. Він показує, як багато у давньому світі важила національність, що філософи постійно розмірковували про замкнутість держави. Кожна держава із своїми законами вважалася центром людства. Всупереч цьому стоїки вказують, що розумна людина є громадянин всесвітньої держави, а держава, яка склалася історично, не обіймала всю істоту людини.

Марк Аврелій каже, що світ є місто, він є сукупність усіх держав; а держави є будинками в цьому місті. Досконала людина не може знаходити в частинах держави повного задоволення, [бо] вона є член не цієї, а всезагальної

держави. Але щоб це вчення зрозуміти, треба сказати, що стоїчний космополітизм не схожий із християнським: 1) Заснований на запереченні індивідуального єства людини замість того, щоб зберегти індивідуальність і заснувати на ній будівлю космополітизму. Стоїки уявляють людину абстрактно як розум, що є самодостатній; у космополітизмі вони бачать форму абсолютної людини. 2) Особлива характеристика космополітизму мала вплив і на різні філософські погляди на право. Платон каже, що закон є форма для виявлення ідеї права, але він може бути і непотрібний. Арістотель каже, що закон є цілковите виявлення ідеальної сторони права, а стоїки кажуть, що закон є абсолютна міра і безумовна моральна форма.

Загальний закон є справжня справедливість. Закон є ухвала царської, Божої і людської волі – мірило права і неправа. Звідси поняття закону увійшло до поняття права. Поняття ідеї мало другорядне значення у стоїків; таке значення мав раніше закон, вартісність якого залежала від змісту. Стоїки виробили інше поняття – обов'язок або повинність; завдяки Ціцерону це поняття набуло особливої популярности: це поняття увійшло до системи права; але разом з ним увійшли й помилки, які містяться в суворому погляді на моральне життя.

ЗАУВАГИ ПРО ФІЛОСОФІЮ РИМЛЯН. ЦІЦЕРОН. РИМСЬКИЙ НАРОД

Право у спеціальному значенні, на відміну від справедливости та інших моральних ідей, уперше усвідомлено і визначено практичним ґенієм римлян. Жодне філософське вчення не визначило досі відмінности права від справедливости. Це вдалося не філософії, а практичному ґенію римлян.

Подаючи практичну характеристику ґенія римлян, треба звернути увагу на двоє слів: "ius" і "disciplina". Обидва вирази є абстрактними, умоглядними ставленнями однієї людини до іншої. Слово "ius" виявляє особливість римського погляду на право. Власне "ius" (від "iubeo" – "веліти") означає певне ставлення, за яким воля одного стає якимось чином панівною волею. Я маю право, тобто поставлений у таке відношення до іншого, що велю йому або зобов'язую його, або накладаю на нього ярмо; так що ця філософська риса характеризує вже певну жорстокість, неподатливість римського духу. Це не той дух, який шукає права і доброчесности разом. Питання в римському "ius" не про доброчесність, а про становище особистої волі, яка велить.

Римляни так розуміли, що на ґрунті практики може

бути форма – визначення права без морального ставлення до іншого і поза всяким зв'язком із ним, це "ius strictum"[1], право, протилежне "aequitas"[2]. Це є твердість, абстрактність панівної волі без морального ставлення до іншого. Любов, справедливість для "ius strictum" невідомі.

Відомо, проте, що основним змістом права є – "neminem laede"[3]. Але за значенням "ius" навпаки: нікого не ображає той, хто користується своїм. На перший погляд, є право // на все, 75
що не ображає інших; і навпаки – не ображає інших те, на що є право. Коли особа користується своїм правом, ніхто не повинен ображатися, хоч яке б це право не було важке.

Цей погляд на ідею права втілився у житті римлян. Римська цивілізація не знала суспільного життя як морального; Рим зібрався з усяких волоцюг, яких не могло з'єднувати безпосереднє товариство. Кожен різко виявляв свою особисту волю й досягав через право своєї мети, хоч би інші й страждали від цього. Щоб утримувати спокій серед прибулої людности, необхідно було визначити точно й чітко норму права, абстраговано від усіх інших стосунків. Унаслідок цього абстрактного поняття про право виникла допоміжна ідея "aequitas". Значення її – ідеальна справедливість, яка повинна пом'якшувати суворість права.

Таким чином, у понятті "aequitas" міститься примирення формального права з правом природним. "Aequitas" так впливала на "ius strictum", що формальна сторона права була з ходом історії значно пом'якшена. "Ius" вимагало послуху, а "aequitas" – пом'якшення тяжких стосунків. А з ідеї, яка міститься в "ius", виникло точне визначення "suum cuique"[4]. Доки існує моральна симпатія, нема точного визначення "мого і твого"; а коли кожний бажав знати і мати "suum", то потрібна була форма, яка визначала б "моє і твоє". Вартість римського права полягає особливо в проникливому, дотепному визначенні "meum" і "tuum".

Коли додалася філософська освіта, то було знайдено разом з ідеями "ius" і "aequitas" ще "ius naturae, gentium, civile"[5]. Суворе римське право розглядало життєві стосунки між римлянами. Але в Римі було багато й іноземців, тому треба було визначити їхні права; при цьому виявлялося, що ні римське право, ні іноземне не могло бути прийняте за норму. Тому претори повинні були по суті справи визначити стосунки. При-

---

[1] *лат.* суворе (тверде) право.
[2] *лат.* рівність.
[3] *лат.* нікому не зашкодь.
[4] *лат.* кожному своє.
[5] *лат.* право природне, міжнародне, цивільне.

родний розум, вглядаючись у сутність факту, знаходив норми права, за допомогою яких визначалися стосунки. "Da mihi factum, dabo tibi ius"[1]. Чому це право і набуло значення "ius gentium"[2].

"Ius gentium" усвідомлювалося головним чином унаслідок торгових зносин з іноземцями для захисту їхніх прав.

У Греції іноземці (періеки) не мали повних прав, не брали участи у вирішенні громадських справ, але займалися приватними операціями (наприклад, могли обробляти землю) і т. п. Із цих торгових стосунків утворилися звичаї, які були основою особливого права. Це право формулювалося в "responsa prudentum"[3] і преторські едикти. Але і все римське право мало абстрактний характер і ставало "ius commune omnium nominum"[4].

Це пояснює той універсальний характер римського права, за яким воно прикладається до життя кожного народу. Універсальність римського права виникла від того, що на особу тут дивляться "in abstracto"[5], звільнившись від усього часткового, наприклад, від релігії і т. п.; воно має на увазі громадянське суспільство віддалено від держави. Це право однакове у будь-якій державі, [бо] завжди воно зайняте розмежуванням між "твоїм і моїм". Саме тому воно називається "ius civile"[6].

ЗАУВАГА ПРО РИМСЬКИХ ЮРИСТІВ

Гільденбрандт каже: "Основа всієї вченої діяльности римських юристів (пізніших галь[ських], Ульпіана) і ключ до розуміння її є переконання, що людське життя має органічний характер. Цю основу юристи більше передбачають, ніж висловлюють. Але вона проглядає скрізь". Та варто тільки заглянути в "corpus iuris"[7], і побачимо, що, навпаки, римський юрист має справу тільки з абстрактними і взагалі не з органічними стосунками".

У грецькому житті і в епоху християнства життя склада-
76 лося органічно; давній римський дух мав погляд на // суспільне життя близький до механічного, а не органічного.

1) Особу з її інтересами розглядали так, що [право встановлювало] "suum [cuique]". У праві було дві особи, які постійно протистояли одна одній: одна велить, а друга виконує зобов'язання. Цей напрямок обумовлюється тим, що в

[1] *лат.* дай мені факт, і я дам тобі право.
[2] *лат.* міжнародне право.
[3] *лат.* відповіді мудреців.
[4] *лат.* загальне право всіх народів.
[5] *лат.* абстрактно.
[6] *лат.* цивільне право.
[7] *лат.* збір права.

основу держави було покладено етично не поєднані елементи.

2) Ляйбніц, чудовий знавець римського права, порівнював його з геометрією за витонченістю, якістю, чіткістю й глибиною визначення. Це порівняння справедливе. Але римське право має в собі й усі недоліки геометрії, яка займається формальними відношеннями. У ній, якщо дано одне відношення, то необхідно визнати й друге. Так само логіка не дає пізнання, а якщо дано дві думки, то повинна випливати й третя думка.

Такий самий абстрактний гіпотетичний характер має і римське право, але наша європейська освічена епоха вирізняється тим, що до грецької геометрії додала вона природознавство; і можна сказати, що між римською цивілізацією і європейською існує таке саме співвідношення, як між геометрією і математичним природознавством.

3) Кант розвивав філософію права у римському дусі, правилом якого є: "Якщо ти не можеш позбутися чийогось товариства, то вступай до такого товариства, у якому кожний зберігає своє право – це "lex iustitiale"[1].

Це глибоке визначення всюди проходить у римському праві. Звичайно, буває необхідно зіткнутися з іншим в особистих інтересах, і тут "suum cuique" здійснюється не через "ars boni et aequi"[2], а із зіткнень інтересів. Отже, досконалість римського права, як і будь-якої формальної науки, неспростовна; і в цьому сенсі воно є величезної важливости продукт римського генія.

Від грецького генія маємо логіку – норму для розуму, від римлян логіку – норму для волі. У греків норми для розуму відчужені від органічного життя; логіка розуму абстрактна і гіпотетична і тому має універсальний характер; те ж саме можна сказати і про римське право. Як ми показали, римські юристи користувалися грецькою філософією, зокрема, стоїчною. Однак основні ідеї: "ius naturae, gentium, civile" виробив практичний римський геній.

Це право розвивалося із особливостей народного життя. Головна перевага полягала в незалежності, в практичній життєвій мудрості, й римським юристам не спадало на думку допустити вплив філософських систем на зміст міркувань про право; щоправда в "corpus iuris" є стоїчні міркування, але тільки в загальних визначеннях; інколи юристи прямо посилаються на стоїчний авторитет; це залишалося без впливу на життя і розум інститутів "corpus iuris". Стоїки не могли мати впливу на реальний зміст форм права.

Простежимо присутність філософських ідей: 1) визна-

[1] *лат.* закон справедливости.
[2] *лат.* мистецтво добра й рівности.

чення права; 2) початок класифікації права; 3) погляд на його останні джерела; 4) погляд на основи та обов'язковість права; 5) погляд на зміст права, на суб'єкт права.

1. *Визначення права*. Що таке право? Визначення запозичене у грецьких філософів. Цельс каже: "ius est ars boni et aequi"[1]; це визначення він узяв із стоїчної філософії. Це визначення царини римського права має глибшу думку, ніж думав Цельс. Право є система штучних відносин: "suum cuique" повинно бути в залежності від "bonum" і "aequum". Ульпіан визначає так: "iustitia est constans et perpetua voluntas suum cuique tribuendi"[2]. У цьому визначенні поєднуються Арістотель, стоїки й Ціцерон. Недолік цього визначення глибоко відбивається тут у тому, що основа права є "voluntas" [воля] замість моральної якости або моральної норми волі. Той же Ульпіан визначає правознавство так: "iurisprudentia est rerum divinarum et humanarum notitia iusti atque iniusti scientia"[3]. Тут юриспру-
77 денція визначається тими самими словами, як і в Ціцерона філософія; // але Ціцерон у своєму визначенні філософії охоплює долю всієї давньої філософії. Він розглядає філософію як науку про природу і моральний світ; він обіймає протилежність природи й духу; те саме Ульпіан каже про юриспруденцію, звичайно, не ґрунтовно.

2. *Класифікація*. Ми бачили, що царина права розглядається з трьох боків: 1) "ius naturae, gentium, civile", а також 2) "ius naturale", природне право. Римські юристи визначають його так: "Ius naturale est, quod natura omnia animalia docuit. Nam ius istud non humani generis proprium est, sed omnium animalium, quae in coelo, quae in terra, quae in mari nascuntur. Hinc descendit maris atque feminae coniugatio, quam nos matrimonium appellamus; hinc liberorum procreatio et educatio. Videmus et enim[caetera] animalia istius iuris perita censeri"[4]. Отже, натуральне право, за визначенням римських юристів, спільне у людини з тваринами. Візьміть тварину, кажуть вони, і те, що вона робитиме, спонукувана своїм інстинктом, це становитиме зміст її натурального права. Тому й людина, керуючись при-

[1] *лат.* право є мистецтво добра й рівности.

[2] *лат.* справедливість є рішуче і постійне бажання віддавати кожному своє.

[3] *лат.* юриспруденція є уявлення про речі божественні й людські, знання справедливого й несправедливого.

[4] *лат.* Природне право є те, чому природа навчила всіх живих істот. Бо право є властиве не самому людському роду, а й усім тваринам, які родяться на небі, землі й у морі. Звідси веде початок спілка чоловіка й дружини, яку ми називаємо шлюбом; звідси народження дітей і виховання. Бо ми бачимо, що й іншим тваринам відоме це право.

родним правом, спільним у неї з тваринами, має право на все, чого вона бажає і чого може досягнути. З цим пантеїстичним визначенням права ми ще раз зустрінемося у Спінози; але в нього воно радикально протилежне тому розумінню природного права, яке ми зустрічаємо у римлян.

Крім цих різновидів римське право поділялося ще: а) на "ius publicum" і "ius privatum"[1]; в) "ius scriptum" і "non scriptum"[2]; с) "ius commune et singulare"[3].

а) "Ius publicum est, quod ad statum rei Romani spectat" – "публічне право є те, предмет якого становить Римська держава". "Ius privatum quod ad singulorum utilitatum pertinet" – "приватне право є те, яке пильнує користь окремої особи". Основи для цього поділу дуже правильні: у праві багато визначень, які існують для однієї держави, а багато інших для приватних осіб. Щоправда, римські юристи помітили також, що багато визначень, вочевидь, не стосуються цивільного права, не залежать водночас і від волі приватних осіб. Такі визначення вони віднесли до "ius publicum". Навпаки, коло приватних справ, які залежать від особистої волі людини, стосуються "ius privatum"; тому приватне право визначатиметься так: "ius privatum quod ad singulorum spectat", де ініціатива позову належить людині та її сваволі.

в) "Ius scriptum". Поняття – "ius scriptum" відоме; а під назвою "ius non scriptum" римляни розуміли ті юридичні правила, які розпізнаються й зберігаються у звичаях і керують життям. Одне слово, під іменем "ius non scriptum" розумілася сукупність правил, стосовно яких не було свідомо вирішено ні народними зборами, ні сенатом, ні магістратами, чи виконувати їх, чи ні. Добра моральність складає норми цього неписаного права.

с) "Ius commune et singulare". Це розділення дуже неясне й не має великої ваги, хоч саме в собі має значення. Справа в тому, що "ius commune" тримається точно всередині умоглядної юридичної царини. "Ius singulare" спирається на такі визначення, які виходять за межі права. Сюди належать моральні міркування, доцільність. Подібно до цього "ius singulare" у наш час мовить про найвищі міркування і найвищу необхідність. // Нарешті, є класифікація права, за якою право стосується осіб, речей, дій. Це – найзручніший практичний поділ. 78

3. *Джерела права*, як на них дивилися римські юристи. Стосовно "ius naturale"[4], то воно має своє джерело в природі або в "naturalis ratio"[5], тобто в Богові. "Iura sunt, – кажуть

[1] *лат.* право публічне і приватне.
[2] *лат.* право писане і неписане.
[3] *лат.* право загальне та індивідуальне.
[4] *лат.* природне право.
[5] *лат.* в природному розумі.

римські юристи, – divina quadam providentia constituta" – "є права, встановлені якимось божественним провидінням". Щодо "ius gentium", то джерелом його є народи і держави, оскільки вони згодні в деяких правових стосунках, наприклад, щодо шлюбу, народження і виховання дітей, самооборони. Саме з цих правових стосунків і складається "ius gentium". Щодо "ius civile", то воно випливає із правомірної діяльности членів окремої держави.

4. *Основа обов'язкової сили права*, або звідки право отримує свою санкцію, яка змушує людей шанувати й поважати право? Як три види права, так і три основи його обов'язкової сили. Кожне право черпає свою санкцію у своїй основі. Так "ius naturale" ґрунтується на тому, що людина підвладна Богові й природі; "ius gentium" засноване на тому, що всі народи й держави є частинами одного людського роду; і що частини повинні підкорятися цілому; або, кажучи іншими словами, воно ґрунтується на згоді всіх народів стосовно деяких визначень права. "Ius civile" знаходить свою силу в згоді членів одного суспільства. Отже, три види права і три види "consensus": а) узгідненість із природою (стоїчне) і з Богом (пантеїстичне) складають санкцію "ius naturale"; б) згода різних народів і держав у деяких визначеннях права складає санкцію "ius gentium"; в) "consensus" членів одного суспільства складає санкцію для "ius civile".

5. *Загальний зміст права* або верховні визначення. Питання: до яких небагатьох визначень звести величезні кодекси законодавства? Ульпіан каже: "iuris praecepta haec sunt: honeste vivere, alterum non laedere, suum cuique tribuere"[1]. Ось три заповіді, в яких ущільнюється весь зміст права. Вчений юрист запозичив це визначення у стоїків і тому був набагато щасливіший, ніж при визначенні "iustitia". На ці три "praecepta" варто звернути увагу, бо мають величезну історичну вагу. Назвемо тільки знаменитого Хрістіана Томазія і Канта. У Хрістіана Томазія під впливом Ульпіанових міркувань стосовно вищого сенсу права зроблено таку різницю: "honeste vivere, suum cuique tribuere, alterum non laedere; praecepta honesti: quod vis[ut] [alii] sibi faciant, tu et tibi facies"[2]; так виконувати обов'язок, приносити жертви, як хочемо цього від інших.

"Praeceptum decori: quod vis, ut alii tibi faciant, tu et

[1] *лат.* настанови права такі: чесно жити, не шкодити іншому, віддавати кожному йому належне.
[2] *лат.* чесно жити, віддавати кожному йому належне, не шкодити іншому; настанови доброчесності: роби й собі те, що ти хочеш, аби інші робили тобі.

ipsis facies"[1]; наприклад, вдячність, допомога. "Praeceptum [iustum]"[2] означає "quod tibi non vis fieri alteri [ne] feceris"[3]. Бути доброчесним, любити інших, не ображати інших. "Honestum" породжує найбільше добро, "decorum" – середнє, iustum – найменше. Зате "iustum" забороняється як найбільше лихо, "decorum" – середнє, "honestum" – найменше.

У Канта ці "praecepta" висловлені інакше. Так, "praecepta: honeste vivere" – у Канта сформульовано таким чином: "вступай з іншими людьми до таких спілок, за яких ти міг би зберегти свою особисту гідність і не міг би бути засобом інших для досягнення їхньої мети". Це визначення суто юридичне. Воно каже, що ми можемо вступати до кожної спілки, де тільки гарантовано нам особисту вільну діяльність і нашу гідність. Друге визначення: "neminem laede" – сформульовано так: "вступай з іншими до тих спілок, за яких і особиста гідність інших не була б ображена", тобто щоб і особистість іншої людини не була засобом для тебе. Третє визначення: "suum cuique tribue" – сформульовано так: форма всякої спілки повинна бути така, аби для кожного тут "suum cuique" було безпечне. Юридична спілка тут подана так, що взаємність не відбирає ні в кого йому належного. В Ульпіана ці визначення змішані з мораллю, а у Канта моральний зачин виділено і поставлено поза // юридичною цариною. 79

6. Суб'єкт права. В "corpus iuris civilis" на цей пункт є мало вказівок, але все ж таки із цих вказівок можна вивести потрібний висновок. У "ius naturae" суб'єкт права є всяка тварина, у "ius gentium" – вільна людина, але не будьяка. Для "ius civile" суб'єкт є громадянином певної держави. Ось увесь філософський елемент, який формулює і систематизує, який панує в усьому римському праві.

ВПЛИВ ХРИСТИЯНСЬКИХ ІДЕЙ НА РИМСЬКЕ ПРАВО

При розгляді філософського елементу римського права ми мали нагоду помітити, що завдяки стоїцизму до римського квіритського, точного і суворого права внесено було вищі ідеї гуманности й справедливости. У цих світлих блискітках людяности міститься сподівання на краще, гуманніше право ніж "ius strictum"[4]. Це показує, що римський вчений юрист, який

[1] *лат.* настанова пристойности: роби й іншим те, що ти хочеш, аби вони робили тобі.
[2] *лат.* настанова [справедливости].
[3] *лат.* чого не хочеш, аби сталося з тобою, не роби іншому.
[4] *лат.* суворе (тверде) право.

"ius strictum" збагатив гуманними ідеями, вихований був у такому моральному середовищі, яке стояло за межами вимог державного життя; домагалося для людини прав, що їх поглинала держава.

За такого ходу ідей тим паче вражає, що такий гуманний юрист, як Ульпіан, санкціонував своїм моральним авторитетом ту аморальну революцію, яка підкорила весь Рим деспотії імператора. Саме Ульпіан, говорячи про абсолютну владу Августа, сказав: "quid imperatori placuit, legis vigorem habet" – "що до вподоби імператорові, те має силу закону". Такого визначення не висловлювали ні Цiцерон, ні Сціпіон. Як дивно звучить це визначення, якщо порівняти його з моральними стоїчними ідеями. Дивно тому, що він освятив, зробив законним той деспотизм, під яким страждав Рим, а водночас і весь світ.

Під цим "placuit" зникла сила моральних ідей, так само, як особистість і суспільна воля стали легендою давнини і вже були неможливі. У давньогрецькому світі політична воля була величним явищем, але корінь її містився у пригніченні основного населення. У вмираючому римському організмі ми бачимо таке саме явище, тільки в більших розмірах: з одного боку гордо вивищується необмежена воля, а з другого – повне політичне рабство. Ніщо не може краще схарактеризувати становища, як той факт, що один римський імператор дав своєму улюбленому коневі сан римського сенатора.

Щоправда, у давньому світі були справді незрівнянні явища, але їх було мало і вони зникали у велетенській масі явищ потворної сваволі. Коли Ісус Христос в одній із своїх промов каже, що він прийшов зібрати цілий світ воєдино і що всі, які раніше прагнули до цієї мети, були лиходії й розбійники, то цей вирок тільки засвідчує історичний факт повсюдної деспотії, що занапастила всю греко-римську цивілізацію. Справді, у давньому світі все – сім'я, господарство, суспільство, влада – ґрунтувалося на засадах пригнічення прав особи. Християнство відкинуло існуючі форми і на їх місце поставило цілком нові, на інших засадах.

Щоб зрозуміти, який великий переворот був зроблений у політичному світі й як значуще вплинув цей переворот, особливо, на приватне право, звернемо увагу на такі пункти. По-перше, приватне право, як воно не було б розвинуте, є за своєю суттю найнесамостійніша, найзалежніша первина: а) але гідність завжди визначатиметься ладом тих інститутів, стосунки яких воно регулює; б) воно визначатиметься у своїй вартісності життям тієї держави, де воно існує; в) його вартісність крім того визначається і моральними принципами, які живуть і діють серед народу.

Отже: 1) приватне право у своїй вартісності залежить від ладу інститутів, відносини яких воно регулює. Уявімо, що особа, яка живе у певній спілці, не стикається неприязно з приватним правом; тоді вона не має // жодного приводу, 80
жодних підстав для зміни цих стосунків. Пригадаймо той факт, що Молохів культ вимагав принесення в жертву дітей; доки ця вимога не ображала нікого ("neminem laede"), доти всі охоче приносили на вівтар Молоху своїх дітей і спалювали їх; приватне право було міцне, мало внутрішню санкцію. Доки інститут шлюбу організований так, що дружини були рабинями чоловіків і чоловіки купували їх на штуки, як робочих тварин, допоки інститут той нікому не здавався неприродним і нікого не ображав, приватне право трималося. Та тільки-но в людині виникло усвідомлення ненормального стану цих стосунків, змінюється приватне право до рівня понять, які змінювалися. Отже, приватне право залежить від тих інститутів, стосунки яких воно визначає.

2) Приватне право залежить за своєю вартісністю від того державного ладу, який його формує й береже. Уявімо, наприклад, що міцність держави, її "status" є виняткове завдання, а отже, – її розширення, посилення. Тоді вона не ставиться до приватних осіб як орган, що служить їм. Вона буде державою сили, а не культури і розвитку особи. Єдиною підставою санкцій приватного права буде "salus populi" ["добробут"], а не гідність особи, не ідея людяности, гуманности й справедливости. У наш час приватне право стоїть міцніше й розвивається заради інтересу особистого більше, ніж державного. У Римі це було навпаки: приватне римське право не мало вищих культурних принципів, на ньому відбилася держава без культури як простий "status".

3) Приватне право у своїй вартісності залежить від тих моральних сил, які діють у членів держави. Якщо ці моральні постулати міцні, міцним є і приватне право; всяка зміна в них неодмінно відгукується у приватному праві. Приватне право, як ми не визначали б його, завжди залишається частиною тих моральних переконань, які вважаються за норми життя. Але не всі моральні переконання можуть вважатися за ці норми.

Державне і суспільне життя завжди мають на увазі виставити за норми діяльности моральну середину, яка під силу звичайній людині. Але така середина визначається не всіма моральними переконаннями, а тільки небагатьма. Від властивости саме цих небагатьох переконань змінюється й рівень приватного права: він то підіймається вгору, то падає вниз; то виступає вперед, то йде назад. Так, коли у давній Римській державі жив здатний до самопожертви зна-

менитий патриціанський дух, він виявився в “Leges duodecim tabularum”[1], – у законі, заснованому на суворій квіритській справедливості. Але коли моральний дух падав, тоді “suum cuique” могло бути визначене тільки принципом егоїзму.

Отож, приватне право є дитя, яке у своєму розвитку залежить від трьох опікунів. Зважаючи на ті моральні якості, якими наділені опікуни, і ті турботи, які виявляються до виховання дитини, воно може бути добре або лихе. Якість вихователя неодмінно позначається на вихованцеві. У цьому сенсі приватне право є дзеркало, яке правильно передає всі зовнішні явища, але саме є пасивне явище. Приватне римське право напередодні Христового пришестя на землю, зазнало дуже сильних потрясінь від зміни державних юридичних принципів і занепаду моральних [імперативів]. Республіканський дух віджив свій вік: людність готова була краще служити безумовному деспоту й приймати його примхи за веління закону, ніж прагнути до волі або спиратися на внутрішню відвагу, яка тепер зовсім занепала. В цьому стані людина відчувала себе краще.

У моральному відношенні світ у давню епоху перед християнством був цілком розбещений, був повний мерців і кісток; вимагав негайно цілком нового духу для оживлення вимираючого людства. Цей животворчий, воскрешаючий дух приніс на землю Христос і передав його людству у формі вселюдської релігії. Таким чином, християнство зі своїм цілющим духом з'явилося саме в ту пору, коли воно було потрібне. Правду сказав один із християнських мудреців: “Якби Христос затримався з приходом у світ бодай на століття, людство загинуло б”. Була найзручніша пора для виродження людства. Але вчені-юристи про саме // християнство
81 відгукуються по-різному. Одні заперечують значення християнства для права і бачать у ньому лише релігійне вчення, а інші, навпаки, стверджують, що справжнє розуміння права можливе тільки з християнського погляду.

ІДЕЯ ЛЮБОВИ, ПРИВНЕСЕНА ХРИСТИЯНСТВОМ ДО ПРИВАТНОГО ПРАВА

У попередніх лекціях ми мали нагоду бачити, що приватне право, представником якого було римське цивільне право, є явище, підпорядковане трьом умовам. Формальна досконалість приватного римського права за точністю й логічністю висновків, зумовлюватиметься одначе: а) духом держави, яка є почасти запровадником, завжди захисником і опікуном усіх приватних прав; б) властивістю й духом цих

[1] *лат.* Закони дванадцяти таблиць.

інститутів, стосунки яких вона визначає; в) загальною моральністю людности; тому ті самісінькі форми права будуть або корисні їй, або шкідливі, з огляду на те, на якому етичному рівні вона стоїть. Ці три умови ми повинні завжди мати на оці, аби зрозуміти всю реформу, проведену в приватному праві винятково духом християнства.

Крім цих трьох залежних стосунків приватне право саме в собі має чудову особливість, а саме: в абстрактному, абсолютному значенні воно є точне, суворе право, байдуже до принципу любови. Тому чисте, так би мовити, прозоре за своєю юридичністю право може панувати тільки в тому суспільстві, де нема любови. В цьому випадку право діятиме як зовнішній, хоч і вищий, принцип; і сенс усіх правомірних вимог буде такий: "ти не повинен ображати іншого, хоч би ти й не любив його".

Саме у такому сенсі розуміли право й римляни. Розуміючи під назвою "ius strictum" право, вони уявляли його у формі вічної, невблаганної й незмінної ідеї справедливости або вічної правди. Грекам, як ми вже бачили, така абстрактна ідея права не була зрозуміла; тому вони й не могли сформулювати права з тією точністю, з якою воно виявилося у римлян. Але це абстрактне право "ius strictum", за влучним висловом Ціцерона, "est summa iniura"[1].

Для пояснення цього візьмемо положення: "не ображай іншого, хоча би ти й не любив його". Психологічно ця вимога не до виконання; бо коли в людини нема любови до іншого, вона лиха; стояти посередині між крайнім лихом і добром, любов'ю та ненавистю вона не може. В її душі приховані симпатії й антипатії до тієї чи іншої людини, внаслідок яких вона або робить добро або не робить його, – доброзичлива або недоброзичлива. А недоброзичливість веде до образи іншого.

Отож, вимогу умоглядного права виконати неможливо. З іншого боку, заохочення до встановлення права в такому випадку завжди буде егоїзмом. [Аренс] у своїй енциклопедії права каже: "Найближчим суб'єктивним стимулом до встановлення права можуть бути, з одного боку, прагнення до співжиття, любови, прихильности, взаємної допомоги й підтримки; з іншого ж боку – егоїзм, // властолюбство, цілком 82
можливе [виснаження] всіх членів суспільства, внаслідок виникнення якогось духовного або фізичного примушення". Висловлюючись іншими словами, найближчою спонукою до встановлення права, з одного боку, є любов, а з другого, – бажання експлуатувати особистість іншого.

[1]*лат.* є найбільша несправедливість.

Але в цьому останньому випадку право могло перетворитися на санкцію, зробити священним найганебніший егоїзм, наймерзенніше владолюбство і найтяжчий гніт; бо підстава певного закону намагається освятити себе в цьому законі. Так і римське право, викликане егоїзмом, владолюбством, освятило ці вади. Аби відчутніше запам'ятати це, звернемо увагу на основне правило для розрізнення права і неправа у римському праві.

Це правило: "volenti non fit iniuria" – хто чого бажає, то його право. Так, якщо бідак, вибираючи з двох лих менше, віддає себе у рабство, то це добровільне позбавлення себе волі силою римського права буде правомірна дія. Та через те, що кожен бажає ("vult") настільки, наскільки він сильний, то тут відкривається широке поле для експлуатації сильними слабких; бо вся ця експлуатація освячується законом.

Узагальнимо цей принцип права. Право, викликане і встановлене егоїзмом і владолюбством, санкціонувало ці принципи, дозволило прагнути лише до власної мети. Що породило цей дозвіл, які це мало наслідки? Суспільство, починаючи з найменшої сімейної спілки й закінчуючи найбільшою державою, пройняте егоїзмом. Намагаючись експлуатувати одне одного, знеособити іншого, люди боролися між собою. То було "bellum omnium contra omnes"[1]. Щоправда, на поверхні суспільства, зовні воно було мирне й спокійне, а насправді під зовнішньою оболонкою точилася війна, дозволена законом.

Отже, приватне римське право, дбаючи про умоглядну ідею права, втратило чулість, а внаслідок цього воно стало чуже духові любови, гуманности й людяности – освятило те, що суперечить моральній і розумній природі людини. Цю вузькість, однобічність права розуміли стоїки; вони піднялися до ідеї братерства й людяности. Ця ідея, за вченням стоїків, повинна була стати джерелом усіх правомірних стосунків.

Але поруч із усвідомленням цієї ідеї йшло інше усвідомлення нездійсненности цих ідеалів. Християнство уперше реалізувало цей недосяжний ідеал братніх правомірних стосунків, ідеал, у нездійсненності якого були так щиро переконані усі філософи. Здійснивши цей ідеал, християнство довело, що лише безкорислива любов може бути джерелом правомірних стосунків, зберігаючи при цьому волю кожного й волю взагалі; бо тільки в дусі християнської любови "volenti non fit iniuria" усякий вчинок, викликаний любов'ю до іншого, є правомірний. Відповідно до цього, вчинок викликаний егоїзмом, неправомірний. З цього видно, що

[1] *лат.* війна всіх проти всіх.

любов перетворилася на стимул приватного права, цілком вилучивши егоїзм.

Багато істориків і юристів, глибше вдивляючись у значення для права принципу любови, з побоюванням запитують: чи не знищує християнство права? Чи не перетворює воно права на марну непотрібну форму, до якої Спаситель і його апостоли, мабуть, ставилися з презирством? Але [переконання] // цих філософів походять від 83
невиразного розуміння права. Треба розрізняти право феноменальне й реальне. Це істинне право не тільки не знищене християнством, але ще більше освячене, зміцнене; в основі його була ідея братньої любови. А знищене було тільки саме феноменальне право, яким треба вважати всяке право, засноване лише на егоїзмі й позбавлене любови, а отже, і римське право ("ius strictum"); бо всяке право, доки воно не виходить із любови, виявляє право сили.

Відповідно, софістичне вчення, що право є сила, в практичному житті суспільства здійснювалося доти, доки принципом життя був егоїзм.

Отже, християнство зруйнувало тільки примарне, егоїстичне право. З християнського погляду людину треба поважати як людину, як сина Божого, як вільну істоту. Таким чином, ідея любови, яка містить у своїх вимогах домагання правомірних стосунків, не тільки не знищує права, а навіть доповнює його, дає застарілому організмові нове, міцніше життя.

ДОКОРІННІ РЕФОРМИ, ЗДІЙСНЕНІ ХРИСТИЯНСТВОМ У ПРАВІ

Згідно з християнською ідеєю, всі люди – діти Бога, а тому – всі брати, рівні перед Отцем своїм. На основі цього принципу християнство, по-перше: розвинуло ідею досконалого суспільства; по-друге: зняло суперечності між організацією й волею; по-третє: організувало нові форми влади; по-четверте: створило нові органічні життєві інститути і, по-п'яте: надало нового стану особі.

1. Християнство розвинуло ідею досконалого суспільства і привело його до найдосконалішого стану, якого ще не бачив світ. Передусім християнство розвинуло ідею суспільства як органічного цілого. Суспільство, з погляду християнства, є цілим живим організмом, члени якого необхідні для цілісного складу організму; члени його, маючи потребу одне в одному, взаємно служать одне одному і до того ж так, що про слабких піклуються більше, ніж

про сильних членів.

Цей погляд на суспільство проводить Апостол Павло в різних місцях своїх послань. Прикметніші думки знаходимо в першому посланні "До Коринтян", розд. VII, 12-26. "Як тіло одне, – [пише] він коринтянам з приводу розбрату й чвар, які відбулися в Коринті, – але багато членів; усі члени одного тіла, хоч їх і багато, складають одне тіло. Так і Христос. Бо всі ми одним духом хрестилися в одному тілі. Іудеї, чи еліни, раби чи вільні: всі напоєні одним духом. А тіло не з одного члена [складається], а з багатьох. Якщо нога скаже: я не належу тілові, бо я не рука, то невже вона тоді не належить до тіла? І якщо вухо скаже: я не належу до тіла, бо я не око, то невже воно тоді не належить до тіла? Якщо все тіло – око, тоді де слух? Якщо все слух, то де нюх?

Але Бог розмістив члени, кожен у складі тіла, як собі знав. А якби всі були одним членом, то де було б тіло? Але тепер членів багато, а тіло одне. Але може око ска-
84 зати руці: // ти мені не потрібна; або також голова ногам: ви мені не потрібні. Навпаки, члени тіла, які видаються найслабші, набагато потрібніші, й які видаються нам менше шляхетні в тілі [про них піклуємося більше]. І немиловидні наші [члени] миловиднiше покриваються; а миловидні наші [члени] не мають у тому потреби. Але Бог розмірив тіло, вклавши про менш досконале більше піклування, аби не було розділення в тілі, а всі члени однаково дбали один про одного. А тому, коли потерпає один член, потерпають із ним усі члени, а коли славиться один член, із ним радіють усі члени. І ви тіло Христове, а поодинці – члени". Ось погляд на суспільство як на органічне ціле, подібного до якого не зустрічаємо ніде.

У грецькому світі переважає динамічний погляд на суспільство, у римському – механічний, а органічний тільки в християнстві. Динамічний погляд полягає в тому, що сили членів суспільства, з'єднавшись в [один потік] усе затискували своїм бажанням і перетворювали на підвладний стан. Так, греки не могли прийняти в члени свого суспільства не тільки варвара, але й еліна, не применшивши його прав. Для набуття повноправности вимагалася неодмінно спорідненість. Отже, сила, яка виявлялася гармонійно, тяжіла над тим, що не складало її: раби, обмежені особи.

А в Римі переважав механічний погляд на життя й право; різні сили борються одна з одною і все мистецтво політичної діяльности полягає в тому, щоб одну силу урівноважити іншою. З цього випливає, що тут не може бути й мови про органічне, цілісне суспільство: воно все розбите на рівно-

сильні, діаметрально протилежні партії.

Тільки у християнському вченні ми вперше знаходимо погляд на державу й суспільство як на органічне ціле; у християнському суспільстві кожен член існує для суспільства і всі для кожного. Цей організуючий дух християнства в той же час відбився в появі на всьому просторі світу християнських спілок церков без цезарів, консулів, сенату. Ці спілки організовуються самі собою і до того ж без рабів – людей, визнаваних у давньому світі нездатними до самостійного громадського життя, тим більше до організації цього життя. Саме ці зневажувані громади були верхом досконалости, тут кожен спирався на силу всіх і всі на силу кожного. [Це] були нероздільні [одиниці]; світ, без сумніву, скоро усвідомив перевагу органічних спілок перед іншими і внаслідок цього кількість таких спілок швидко збільшується. Сам апостол Павло заснував багато церков і мав під кінець своєї апостольської діяльности право сказати: все старе проминуло, а все нове стало жити.

Отож, увесь світ було вмить перетворено організуючим духом християнства. Згідно з цим могутнім організуючим духом християнства і перша його епоха вирізняється особливою здатністю організовувати всю приватну діяльність особи. Цією епохою ми вважаємо всі середні віки, коли були організовані верстви, // корпорації, гільдії, цехи, універ- 85
ситети, школи. Одне слово, тут скрізь особа спирається на силу корпорації й разом з тим є необхідним членом цієї корпоративної одиниці.

Вдивляючись глибше в стосунки особи й корпорацій, багато сучасних істориків, юристів і політико-економістів віддають перевагу середнім вікам, порівнюючи їх із сучасним станом особи. Щоправда, організація цих спілок була тоді дуже виняткова, але вона давала особі захист від сильних.

Від періоду відродження наук починається реакція, на чолі якої стає держава: вона розбиває всі ці спілки, організуючі громади, щоб надати особі індивідуальної волі. На цьому ступені стоїмо тепер ми. Ця індивідуальна воля полягає не в тому, що в цілому організмі кожний ставиться на своє місце, а в тому, що кожний відлучається від нього і стоїть ізольовано. На перший раз відчуття цієї волі подіяло привабливо. Але тепер ми стали усвідомлювати незручності цієї волі. 1) Коли людина стоїть одна, ставлення держави до неї важке для неї, бо це стосується її безпосередньо. Отже, нові прагнення до індивідуальної волі є крайнощами, можливо, не кращими від середньовічних виняткових корпорацій. 2) Вражаючий факт, що всі наші держави страждають від проле-

таріату. Це пояснюється частково ненормальним розвитком індивідуальної волі. Щоправда, індивідуальна воля є спільний гаразд; але бувають умови, коли вона особливо потрібна сильному й багатому, аби певніше експлуатувати волю інших для побільшення своєї сили й багатства.

У корпорації, наприклад, як не була б вона погано влаштована, робітник завжди знаходив у крайньому випадку підтримку собі; а тепер він як вільний птах [...] є предметом експлуатації багатих фабрикантів. Унаслідок цього всі розумні голови нинішнього часу хочуть відновити щось подібне до корпорації, наприклад, у формі робітничих асоціацій, і ці громади повинні [бути] одухотвореним живим цілим.

Ось ті переконання, до яких прийшло сучасне суспільство внаслідок відступу суспільного життя від зразка спілки, показаної християнством. Але який не був би великий розвиток індивідуальної волі в нинішню епоху, він не може знищити того християнського духу, [що його] введено до суспільного життя. Доглядачем цього духу, його провідником є одна велика, універсальна, що обіймає увесь світ, і до того ж незламна корпорація – християнська церква. Під її виховною дією і в наш час законодавці відчувають необхідність думати [за канонами] живої громади. Ось ті риси, в яких ми бачимо організуючий дух християнства, те утворення //
86 для прихисту особи, де ця особа зберігає при цьому і особисте значення вільного індивіда.

2. Християнство знищило суперечності між організацією й волею. Досі ще є багато юристів, які стоять на ґрунті римського права, протиставляють організації волю як щось необхідне: або людина вільна й стоїть поза організацією, або не вільна, коли входить до спілки. Такий висновок цілком природний: візьміть яку завгодно спілку в давньому світі – родину, суспільство, державу; у ставленні батька до дітей і дружини, уряду до підлеглих і навпаки, ви побачите те ж саме ставлення рабів до панів і панів до рабів. Рабство неминуче лихо давнього світу. Воно завершилося тим, що римські громадяни повинні були визнати в римському імператорові божественну природу.

3. Цю суперечність християнство зняло тим, що поставило в цілком інші стосунки владу й підлеглих. "Ви знаєте, – казав Христос своїм учням, – що князі панують над народами і вельможі владарюють над ними. Але між вами хай не буде так; а хто поміж вами хоче бути більшим, хай буде вам за слугу. Бо [Син] людський не для того прийшов, аби служили Йому, а щоб послужити" (Мт. XX, 25, 26, 28). Цей принцип нових стосунків влади з підвладними потужно діяв

у історії, й сліди його виявилися як у родині, так і в державі; революції – це покара владі за її відступ від цього принципу. Основа влади, з цього погляду, полягає в служінні суспільству, а не суспільства – владі, як у деспотичних державах Азії. "Нині кожен вінець є водночас і терновий вінець"; бо обов'язки її дуже великі. Згідно з цим значенням влади, кожна європейська держава є система не тільки юридичних інститутів, але й моральних обов'язків.

4. Християнство зорганізувало нові життєві інститути. Нова держава є система інститутів не тільки юридичних, а й доброчинних. Вона ґрунтується на вільній праці й вільній сім'ї. Влада у християнському світі вперше відкривається як моральний аґент у цілому, а не як сила, що панує над ним. Влада особи в сім'ї вже не дає їй права відмовлятися від своїх дітей, продавати або вбивати їх. Держава не є така сила, яка поглинає громадянина цілком з його працею й сім'єю. Всяка влада має своє право не у своїй силі, а в поклику служити тим, стосовно яких вона є владою. Більший є всім слуга.

Таким чином, уперше було усвідомлено моральний характер влади, який у давньому світі зникав у її силі. Й що вищий цей моральний характер влади, то менше вона потребує сили і навпаки. Так, у християнстві поширена суперечність між волею й послухом владі, власне, тому, що влада є лише речник // у собі того цілого, якому вона 87
служить. Уряд (представництво)[1] – це принцип, який і за духом, і практично запровадило християнство. Давньому світові цей принцип був невідомий. Окремі сили складали ціле або так, що вони зливалися безпосередньо одна з одною, або так, що більша сила єднала їх.

Тому там кожна влада була всесильна; і це ставило її в неможливість пройнятися моральним духом і давати волю тим, які підвладні їй. У християнстві всяка влада представницька, тобто її моральне значення полягає в тому, що вона є речник осіб і гаразду підвладних. У міру ухилення від цього принципу вона переходить у силу. Все соціальне життя змінилося під впливом цього принципу. Демократичний характер суттєвий для християнського суспільства. Але це не той демос, яким рухають безпосередні права і безпосередні сили, і який вільний у цілому так, що всяка індивідуальна воля при цьому неможлива. З представницького значення влади, з того, що вона діє через дух і переконання підвладних, випливають умови моральної освіти всіх сил народу до здатности, до

[1] *В оригіналі:* "правительство", а після нього над рядком уписано іншим почерком "представительство".

такого ідеального напрямку життя, який був недоступний давньому демосу.

5. Християнство сповістило про нове становище особи. Учення Ісуса Христа віддавати кесареве кесарю й Боже Богові набуває особливої історичної сили: бо в давньому світі й Боже віддавали кесареві. Християнство вперше надало людству вільність віри. Цей принцип "вільности віри" був невідомий давнім, для яких релігія була національним інститутом, що весь пройнятий інтересами життя. Внутрішнє життя людини не мало середовища для вільного вияву. І коли християни, які слухалися владу в усьому, відмовлялися приносити жертви Августу, коли апологети пояснювали, що у справі релігії держава не владна, – це було цілком нове і цілком незрозуміле. По-перше, у християнському світі поруч із державою стоїть церква як універсальна громада, яка обіймає за цим принципом усі народи і в якій громадянин є вже членом людства, а не місцевої держави. Ця присутність влади людства поруч із владою держави істотно змінила характер останньої, і християнин не є тільки орган держави, орган її влади, він є член вільної спілки і тієї громади, відповідальний не перед державною владою. Його право не можна відібрати, бо воно відновлюється як право людини в церкві. Тут він привчається бути вільним.

По-друге, так званий аристократичний характер давніх держав мав свій початок у тому, що право визначалося або прагнуло визначатися заслугою, і в заслузі перед державою містився початок права. Це нехтувало приватну
88 діяльність, із зайняттям якою // поєднувалося становище раба. А на рабство повинні були опиратися громадяни й для того, аби мати незалежність і вільний час для надання послуг державі.

У християнських державах моральний дух реалізує ідею права так, як її висловив Ісус Христос у притчі про господаря виноградника й робітників, які працювали у його винограднику; одні з раннього ранку до пізньої ночі трудилися за домовлену плату, а інші – тільки декілька годин без усякої домовлености й одержали однакову з першими плату. Ті, які працювали цілий день, виявили господареві своє незадоволення. Тоді господар виноградника відповів одному з них: "Друже мій, я тебе не кривджу; хіба не за динарій ти домовився зі мною. Візьми своє і йди. А я хочу тим останнім дати те саме, що й тобі. Хіба я не вільний у своєму робити те, що я хочу?" (Лук. 18. 30).

Отже, заслуга – один початок прав, а безпосереднє надання – другий. Тому не тільки ті мають права громадян, чия діяльність стосується прямо держави; не тільки єди-

нокровне плем'я є привілейованим народом. Уся держава великодушно дає своє заступництво і тим, які не рідня їй, але працювали й працюють на її добробут. Для неї особистість сама собою вже має гідність, завдяки чому їй надаються всі відповідні права незалежно від служби в державі. Це надавало новій державі здатности приймати до свого національного середовища все людське.

По-третє, підтримуючи віру в здатність людини до відродження, християнство змінює, хоч і повільно, але нестримно, і становище особи перед карним кодексом. Система виправлення злочинця як мета покари є найвищий ідеал для кримінального права. "Якщо прогрішить проти тебе брат твій, піди і викрий його між тобою і ним одним; якщо не послухає тебе, візьми з собою ще одного або двох, аби вустами двох або трьох свідків підтвердилося всяке слово. А якщо не послухає їх, скажи церкві; а якщо і церкви не послухає: тоді буде він тобі як язичник і митар" (Мт. 18.15), тобто хай буде вигнаний із громади.

Отже, передусім треба піклуватися про виправлення злочинця, [і якщо] всі спроби до виправлення будуть даремні, то тільки тоді слід накласти на злочинця покару; ця покара одна і найтяжча, якщо її накладає жива, одухотворена громада; це вигнання з громади, розірвання спілки з нею, а отже, покара моральна, а не фізична.

Сучасне кримінальне законодавство прагне до цього ви-
сокого ідеалу й не без успіху; нині скрізь підіймаються го-
лоси проти тілесних тортур і смертної кари, за найгуманні-
ший принцип виправної системи. Взагалі, ні за яких обста-
вин людина не може розглядатися як річ, якою можна роз-
поряджатися відповідно до стороннього // для неї інтере- 89
су; під впливом цього людяного погляду зникло рабство в
усіх християнських державах.

Правда, дехто стверджує, що ніби раби стали не потрібні внаслідок заміни їхньої праці машинами; але це фальшива думка. В Америці більше, ніж в Англії, процвітає машинне виробництво. Однак американці постійно до самісінької фатальної війни, яка звільнила рабів із рабства, вивозили їх [з] Африки. Цей факт досить переконливо засвідчує, що розвиток машинного виробництва не зробив рабів-негрів непотрібними в Америці, навпаки, саме це рабство Південні Сполучені Штати вважали безумовно необхідним для розвитку виробництва.

Жива машина, згідно з Арістотелем, є найкраща. А що, наприклад, змушувало [інші] європейські нації тримати в морі кілька кораблів і відповідно витрачати на це сили й капітал, щоб перешкодити ганебній торгівлі неграми? Що

примусило Русь припинити торгівлю дівчатами на берегах Чорного моря? – Несумісність цього промислу з духом християнської цивілізації. А машини, як справедливо відзначають тепер усі розумні голови, здатні зробити вільну людину хіба рабом капіталу, але не звільнити раба.

РОЗВИТОК НАУКИ ПРАВА

У середні віки всі християнські ідеї було реалізовано і впроваджено в життя. Розв'язання цього завдання здійснювалося протягом тривалого періоду часу. Так, ідеї переходили в життя, наука про право характеризувалася незначним розвитком, повторюючи старі історії в уривках. Середні віки перебувають з убогою освітою в такому ж відношенні, як мітичний період Греції з блискучим періодом розвитку наук і мистецтв. Як вища освіта Греції виникла з попередньої мітичної історії Греції, так і нові європейські держави, де наука й мистецтво досягли свого апогею, мали свій початок у підсвідомій, грубій, але сильній творчості середніх віків.

Тут, як і завжди, і скрізь, повторився загальний закон, що людина спочатку [щось] робить, а потім обмірковує зроблене, – спочатку несвідомо творить, а потім одержаний нею результат обмірковує, робить предметом теорії, тобто науки. Спочатку існував Гомер, а потім уже з'явився й Арістотель з теорією поезії. Цей закон повторюється в органічному житті людини. У дитинстві людина діє несвідомо, хоч її дії мають творчий характер; потім із розвитком здібностей вона починає усвідомлювати те, що вона робить.

Щоправда, в кожному моральному творі цього періоду неодмінно вміщувався розділ "De iustitia et de iure"[1]. Початками права визнавалися Ratio et Revelatio – розум і християнське осяяння. Ratio покладалося в основу натурального природного права, а осяяння – в основу духовного, канонічного. Кожен підручник доводив згоду натурального розуму з
90 божествен-//ним осяянням і намагався довести: що було розумне за природою, було розумне і за осяянням.

Позицію, на якій стояла наука права, можна схарактеризувати таким чином: 1) Під "ratio" середньовічна схоластика розуміла просту абстрактну здатність, а не органічну систему істин, які людина пізнавала, досліджуючи свій дух і природу; 2) Під "revelatio" вона розуміла просто кодекс правил і принципів, а не ту організуючу й творчу силу, яку ми бачимо у християнстві; 3) Право вона розуміла переважно як те, що є, а не як те, чим воно повинно бути і що воно робить,

[1] *лат.* Про справедливість і про право.

– бачила в ньому саму низку умов і приписів, а не метод або спосіб для влаштування життя, [бачила] формулу, а не силу.

Але одна справа вивчати право як низку умов і приписів для влаштування життя, а інша справа бачити в ньому відповідну їм практичну силу. Вивчення права в останньому значенні передбачає знання тих незліченних сил, що діють у суспільстві, у взаємодії яких виявляється право. Для цього потрібно вивчити фізіологію держави – простежити її фізичний, розумовий, моральний, соціальний і політико-економічний стан, аби бачити, яке місце посідає право у різних відношеннях до всіх цих умов, де воно перебуває. Але таких усебічних знань не вистачало схоластичному періоду, тому не було і не могло бути справжньої науки про право.

Тим часом у середньовічній історії є одна нова установа, якої не бачив давній світ. Це – церква. Як невідоме давнім [людям] явище, церква розробила право, не пов'язане ні з грецьким, ні з римським правом. Це цілком нове право, що стосується вищих принципів канонічного права; здається, досі ця галузь права ще не розвинена належним чином. А проте, можна скласти собі думку про ці вищі принципи.

Спаситель сказав: "Віддайте кесареве кесарю, а Боже Богові" (Мт. XX, 11, 21). І цим розмежував царини цивільну й релігійну, відокремив сферу волі сумління од відання світської влади й поставив цю [внутрішню] людину в безпосереднє відношення до Бога. Тим часом уся давня людина з усім її зовнішнім і внутрішнім змістом була підпорядкована державі, яка тяжіла над її думками, віруваннями як усеосяжна сила. У Римі доглядачами релігії були сенат (курії), цензор, імператор, який вважався "Pontifex Maximus"[1]. Тому Боже приносилося в жертву кесареві, не було і не могло бути особливої установи для внутрішнього незалежного й невидимого життя людини, якою є нині церква.

Лад, організація й різні зовнішні та внутрішні стосунки церкви є предметом канонічного права. Канонічне право повинно знайти між іншим низку принципів, які точно визначали б // ставлення церкви до держави, й навпаки – дер- 91
жави до церкви. Труднощі розв'язання цього завдання зрозумілі з того, що церква за своєю сутністю є спілка, не означувана видимими формами, і тому з нею не можна перебувати у стосунках, подібних до міжнародних.

У середні віки держава підпорядковувалася церкві згідно з висловом: "cuius est religio, eius est regio"[2]. Коли протес-

[1] *лат.* Найвищий Жрець.
[2] *лат.* чия релігія, того й влада.

тантизм визнав самостійні принципи держави, крайність стосунків не зникла, але стала зворотньою: "cuius est regio eius et religio"[1]. Там самостійність церкви за умови несамостійної держави, тут самостійність держави за умови несамостійної церкви. Давня держава не мала проти себе такої сили, з якою вона вступила б у боротьбу і в якій у той же час вона мала б потребу. Це робило її, за визначенням Арістотеля, самодостатньою.

"Status naturae"[2]

Епоха відродження наук і найближча після неї характеризуються великими відкриттями в галузі природознавства. Ця епоха має Коперника, Галілея, Ньютона. Кращі мислителі зверталися до вивчення природи й шукали в ній самій розв'язання завдань розуму подібно до того, як у Середні віки схоласти шукали цього розв'язання в осяянні.

Цей дух часу дався взнаки і в царині юриспруденції: всі філософи права знаходили відправадний пункт свого дослідження в "status naturae" на противагу "status civilis"[3] як явищу штучному й зумовленому людською сваволею. А що "status civilis" зумовлений сваволею, це вбачали в тому, що в ньому людина повинна багато терпіти й зносити усупереч своїм природним бажанням. Але в чому полягав цей "status naturae"? Яким чином відбувся перехід від нього до "status civilis", і як, нарешті, повинен бути організований "status civilis", аби задовольняти природні вимоги людини?

Ось питання, навколо яких зосереджуються всі системи права того часу, починаючи з епохи відродження наук до Французької революції, або, краще, до Канта. І що наполегливіше розвивають ідею природного стану філософи, то дужче вона проникає в маси людности й відчутнішою стає штучність і нештучність "status civilis". Цей напрям науки, незнайомий давнім, вів до революції. Зразки розвитку ідеї "status naturae" покажемо у Гобса, Спінози, Лока і Русо.

---
[1] *лат.* чия влада, того й релігія.
[2] *лат.* природний стан (стан природи).
[3] *лат.* громадянський стан.

Гобс

У Гобса ми маємо теорію права, яка можлива в царині матеріалізму, у Спінози – теорію права, яка можлива в царині пантеїзму; у Лока – теорію права, що відповідає // конституційному принципу; в Русо – теорію права, узгод- 92
жену з революційним принципом. Усі ці філософи роблять спробу визначити "status naturae"; але визначення – різні.

У Гобса, у визначенні "status naturae", панує матеріалізм, який визнає існуючими тіла, їх рух і нічого більше. Кожна подія у фізичному й моральному світі повинна бути пояснювана з причин механічних.

Звідси виходило: а) воля загальна, ідеальна не могла бути визнана дійсною як основа суспільства; б) воля, оскільки вона є влада, є приватною, індивідуальною, конкретною. Отож, у державі він знає тільки одну необмежену, найабсолютнішу й індивідуальну волю єдиного монарха без усякого ідеального моменту. До цього висновку він дійшов шляхом поступового аналізу "status naturae".

"Status naturae" є такий стан, який існує до взаємного зобов'язання людей жити разом, зобов'язання у формі договору. В цьому стані єдиним рушієм людини є самолюбство, егоїзм, що має два різновиди: користолюбство і честолюбство. Коли виникає суспільство, то джерелом його служить не взаємна любов людей одне до одного, не товариськість, а взаємний страх. У природному стані кожна людина має право на всі речі, які вона бажає і може здобути. Отже, кожен має повне право на життя й щастя іншого і є його ворогом; тому природний стан є війна всіх проти всіх – "bellum omnium contra omnes", – стан взаємного страху. Який не був би цей стан, він не є беззаконня; навпаки, він є найвище право природи.

Але ця війна всіх проти всіх, незважаючи на всю свою справедливість, не дає людині можливости здійснити основний закон природи – самозбереження; бо абсолютне право одного зліквідовується абсолютним правом іншого. Звідси походить основна вимога природи – шукати миру, бо мир сприятливий для самозбереження.

З цією метою люди наважуються: а) не зберігати за собою необмеженого права на все, аби безпечно насолоджуватися частиною права, яке лишилося в кожного; б) дотримуватися договорів, інакше мирні стосунки неможливі. З цих двох прав і обов'язків виникають усі моральні обов'язки: ми повинні бути вдячні за доброчинності, інакше через невдячність ми позбудемося права на користування ними; повинні робити послуги, бо за послуги платять послугами;

зобов'язані дотримуватися правила: чого бажаєш собі, того бажай іншим; чого не бажаєш собі, того не бажай іншим.

Отож, із суперечности між егоїзмом і абсолютним правом усіх на все виникає моральне правило, яке має значення
93 простого засобу для задоволення егоїстичної мети. // Це моральне правило або принцип, хоч має завжди обов'язкову силу для совісти, але воно не обов'язкове, доки триває "status naturae", де нема впевнености, що й інші виконуватимуть договори. Тому люди наважуються залишити назавжди "status naturae" і об'єднуються в суспільства.

Це відбувається за допомогою договору проти порушників миру; всі договірні сторони цілком відмовляються від індивідуальної волі, передаючи себе на волю одного. Ця воля одного є верховна влада. Призначення її полягає в охороні мирного життя; тільки-но ця влада виникла, виникає різниця між "моє" і "твоє". Приватна власність можлива тільки в державі. Оскільки держава виникає з природного стану внаслідок повної відмови приватних осіб від своїх індивідуальних прав, то держава є не тільки спілка осіб, а сувора унія, де громадяни не є суб'єктами права.

Верховна воля є найвища, необмежена і абсолютна; вона стоїть вище від усякого закону й містить у собі закон для всіх і всього. Гобс вважає революційним міркування підлеглих про те, що уряд робить доброго й що поганого, що влада може бути розділена між багатьма, що громадяни можуть мати волю сумління. Моральні переконання, релігію – "cuius est regio eius et religio" повинна визначити держава. Верховна влада не може бути несправедлива. Підлеглі, скільки б вони не страждали від неї, не мають права висловлювати свої претензії й скарги на владу.

Теорія Гобса про абсолютизм верховної влади пояснюється частково тим, що він жив у епоху, коли Англія страждала від жахливої революції, яка коштувала монархові життя. Гобс у своїй теорії намагався виправдати деспотію Кромвеля. Щодо практичного значення цієї теорії, то вона не витримує серйозної здорової критики й залишається невживаною.

Якби держава була створена на засадах, визначених у теорії Гобса, то вона була б схожа на несвідомий світ тварин, позбавлений у собі самому енергії й прагнення до прогресу. А щодо, зокрема, ідеї верховної влади, то вона не може бути реалізована, бо вона не відповідає ні людському духові, принципом якого є воля, ні християнському духові, принципом якого є служіння влади суспільству.

Спіноза

Як у Гобса ми бачимо матеріалістичний зразок філософії права, так у Спінози ми бачимо пантеїстичний зразок філософії права. Якою може бути філософія права згідно з цією теорією, можна бачити із суті пантеїзму.

1. Для цієї теорії, якщо тільки вона проведена у всій послідовності, єдиною дійсністю є божественна субстанція, яка все осягає й містить у собі. Усі істоти й речі є лише несамостійні вияви цієї субстанції. Таким чином, людина як індивід, як особистість зникає у божественній субстанції, // знеособлюється. Відповідно й право людини, 94
право особи не може знайти у цій теорії міцної основи: воно знищується разом з особою, зникає в цілому. Відповідно, де пантеїзм, там зникає моральна і юридична особа.

2. Кожне явище, а отже й людина, є вияв божественної субстанції та її сили. Звідси випливає, що будь-який вияв цієї божественної сили, який він не був би грубий, неодмінно правомірний як божественний. Це – право природи. З цього погляду виходить Спіноза. "Під правом природи, – каже він, – я розумію право кожної істоти існувати й діяти згідно із своєю натурою. Рибам, наприклад, призначено плавати у воді й більшим поїдати менших, обидві ці дії – й плавання, й поїдання більшими менших здійснюється за найбільшим правом природи. А право природи кожної істоти сягає настільки, наскільки сягає могутність природи: адже ця могутність природи є могутність самого Бога".

З цього пункту зору Спіноза не бачив різниці між людьми й тваринами, розумними й божевільними, доброчесними й лихими; усі мають права, наскільки сильна є їхня натура. Доки люди перебувають під впливом природи, вони живуть саме за правом природи: один діє за законом своїх пристрастей, інший – за законом розуму, і ніхто з них не може вважати дії іншого неправомірними. "До закону я не знав гріха; навпаки, я спізнав гріх не інакше, як через закон; бо я не розумів би побажання, якби закон не говорив: не побажай" (Рим. IV.1); "І до закону гріх був у світі, але гріх не ставиться за вину, коли нема закону" (Рим. 5. 13.), – каже апостол Павло.

Тільки відтоді людина розрізняє вчинки чесні й нечесні; одні називають правомірними, а інші – ні. А в природному стані право кожного визначається не розумом, а його пристрастями й силою. А що природа чи Бог не вважає саму лише розумну діяльність правомірною, а всяку діяльність, то це можна бачити з того, що ніхто не на-

роджується відразу розумним; а до повного розвитку розуму минає половина життя. І що ж? Природа відмовила їм жити згідно з розумом; невже ж тому вони позбавлені й права на життя? Ні, не зобов'язані й жити згідно з розумом, бо в них нема його, вони живуть за правом природи.

Отож, право кожного визначається його силою й пристрастями. Що кожен визнає для себе корисним, те він за найвищим правом природи може бажати й набувати всіма можливими для нього засобами; того він може вважати своїм ворогом, хто буде протидіяти йому в одержанні бажаного. Отож, природне право не забороняє нічого, крім того, що не можна одержати жодним чином, – не забороняє гніву, хитрощів, ницости, підлости.

Але для людей: а) набагато вигідніше жити за законом розуму, який передбачає дарувати спільний гаразд; б) окрім того, кожен бажає прожити без страху, але спокійного жит-
95 тя не можна досягнути за повсюдного // панування сваволі; в) людям для щасливого життя необхідна і взаємна допомога одне одному. Тому і для взаємної допомоги, і для безпеки треба об'єднуватися в громади, аби приватне право кожного не порушувалося, а охоронялося й визначалося спільними силами всіх і кожного.

Але даремно люди прагнули б до цього стану, якби вони слухалися самих лише пристрастей. Тому вони повинні були умовитися гамувати пристрасті – не дозволяти іншим захоплювати чужі права і відновлювати їх в разі порушення. Таким чином, з'являється договір, який слугує перехідним пунктом у суспільному житті.

Отже, природне право і за вченням Спінози є найбездоганніше право; але воно не веде до самозбереження, і ось як сповнення його, засноване на розумі, постає договір. І хоч як природно людині умовлятися через договір, аби не страждати від сваволі, проте міцність договору залежить від того, наскільки він корисний. Саме [йому] підпорядковується рух цих моральних сил: а) ніхто не відмовляється від того, що він вважає добром, гараздом для себе, хіба що зо страху або в сподіванні більшого гаразду; б) ніхто не терпить лиха, хіба що зо страху або щоб уникнути більшого лиха. Словом, із двох гараздів кожен вибирає більший, а з двох лих – менше. З цього випливає: ніхто не дає обіцянки, що він відмовляється від свого права, хіба що в очікуванні більшого добра або з огляду на більше лихо. Уявімо, наприклад, що розбійник схопив когось і випустив живим на волю тільки за умови віддати йому майно. А коли схоплений позбувся небезпе-

ки, він може виконати обіцянку, але, згідно з природним правом, має право й не виконати її; адже обіцянку дано було з огляду на більше лихо – позбавлення життя, а це лихо зникло. Так само, якби хтось обіцяв іншому не їсти 20 днів, то він, за правом природи, може порушити договір.

Звідси випливає, що договір міцний тільки тоді, коли він сполучений із страхом або з надією, взагалі з огляду на певну користь, яка з нього випливає. З її знищенням договір утрачає свою силу. Беручи до уваги всі умови, які визначають міцність договору, нерозумно було б вимагати вічности договорів від тих, хто ті договори укладає. "Якби, – зауважує Спіноза, – усі люди слухалися розуму, то всі стали б свято дотримуватися договору. Та оскільки кожен так сповнений хтивости, егоїзму, що для розуму не залишається місця, то, природно, ніхто не може бути впевнений у святості даної йому обіцянки, якщо тільки [обіцяльника] не спонукатимуть до виконання страх або надія на більший гаразд. До того ж, коли буде порушено обіцянку, винний не той, хто не виконав обіцянки, а той, хто не примусив його дотриматися договору. Тому в революції з двох сторін, які взаємно вилучають одна одну, верховна влада буде винна в порушенні договору, бо не вміла підтримувати // його виконання силою або хитрою політикою. Те, що 96
вона слабкіша за народ, показує, що вона несправедлива; бо той справедливий, хто дужчий. Тим часом державне життя суперечить природному праву, і договору дотримуватимуться, якщо кожен перенесе на суспільство або на державу свою владу, яка й буде уособленням верховної влади. Тоді держава буде сильніша за кожного індивідуального члена і, відповідно, справедливіша за всіх. Саме вона й пильнуватиме за виконанням договору усіма й кожним".

Спіноза відрізняється від Гобса тим, що в нього держава є розумна форма й неодмінна міра, і за природним станом є позитивна, а не негативна, як у Гобса. Але оскільки в державі дуже мало розумних [людей], а більшість таких, які не знають іншого закону, крім потягу до пристрастей і хтивости, то про досягнення спільного гаразду шляхом розумного виконання договору не може бути мови. Для того, аби примусити інших поважати договір, держава повинна володіти силою й силою гамувати пристрасті. Але для того, аби держава мала запас сили, потрібної для погамування пристрастей, необхідно, аби люди відмовилися від своїх абсолютних прав і перенесли свою владу на суспільство, яке таким чином стане об'єднаною силою всіх. Так люди виходять із природного стану.

Рушієм цього виходу є все ж таки егоїстичне почуття страху та надії. Страх і надія – ось два стимули до влаштування держави, а не розумна згода між людьми. Розумних дуже мало; адже нерозумна більшість є нерозумна юрба, яку можна налякати; і лише під впливом цього почуття він прагне до суспільного життя.

Ту ж саму теорію, тільки трохи інакше, виклав Спіноза у своєму творі "Tractatus Politicus"[1]. Зробимо звідси витяг.

1. "Чиста мрія, – каже Спіноза, – аби державець урядував, а підлеглі корилися за приписами розуму; навпаки, державець має силу, якій підкоряються підлеглі. Тому владу як силу треба влаштувати так, аби вона не відволікалася на віроломну діяльність; те ж саме правило треба повторити в стосунках підлеглих із своїм правителем. Тільки тоді буде збережено мир, порядок і закон.

2. Досягнення цієї мети показує, що закони природи є божественні, а водночас і розумні; бо досягнення розумної мети миру й тиші можливе в державі тільки за допомогою сили, а сила складає основу природного права. Тому все, що людина робить згідно із своєю природою, вона робить згідно з правом, бо її право визначається її пристрастями й силою. Цілком справедливо, що найсильніший з усіх є і найвищий за всіх; і навпаки, той, хто перебуває під чужою владою як найслабший, є найбезправніший. Його право поглинається правом сильнішого. А під нашою волею перебуває кожен, незалежно від того, чи ми триматимемо його в кайданах, чи, залякуючи, пануватимемо над ним, а чи набудемо
97 його собі доброчинністю. Досягаючи // влади над іншими, ми можемо одурювати [можливістю], надією [на] владу, обіцяти, – і все це дозволено за природним правом.

3. Обіцянки сильні, доки обіцяльник не змінить своїх намірів, а не змінює їх, доки сподівається від виконання обіцянки отримати більше користи, ніж від невиконання.

4. У природному стані всі люди – вороги між собою, і протидія цьому станові виникає із страху небезпеки: розум вказує на необхідність спілки. Отож, природний стан не задовольняє вимог людини, тримає її в постійному страхові й спонукає створити загальне право одного духу, яке править усім. Це право називається "imperium" – влада.

У цьому трактаті Спіноза викладає свій давній ідеал, тільки набагато послідовніше: він каже, наприклад, про індивідуальне право, завдяки якому людина, спираючись на загальне право, загальну силу і владу, може мати якесь певне позитивне право. У разі небезпеки кожен сподівається на

[1] *лат.* "Політичний трактат".

силу громадян. Ця суспільна сила виникла з угоди людей відмовитися від своєї приватної влади і перенести її на суспільство. Цю їхню угоду прийнято називати терміном договір. Коли люди умовилися передати свою владу суспільству, в ньому починається царство закону.

Зосереджена влада має уже всі атрибути верховної влади: а) вона визначає, що справедливо і що несправедливо; б) розв'язує суперечки між громадянами; в) має великі засоби для війни й миру. Але є права, які залишаються у громадян, і вони не можуть передати їх державі. Це право на кохання, вільне сумління й релігію. Зразком такої держави Спіноза вважає Голландські Штати.

Лок

Якщо досі природне право розглядали як необмежене право всіх на все і природний стан унаслідок цього уявляли як "bellum omnium contra omnes"[1], то у Лока ми знаходимо цілком інший погляд на сутність і значення природного права і на [його] ставлення до розумного права. Цей натуральний стан людей до об'єднання в суспільство аж ніяк не такий жахливий, як його зобразив Гобс: а) у натуральному стані всі люди рівні між собою як члени одного роду з однаковими розумовими здібностями й потребами; б) усі люди вільні розпоряджатися своєю особою й майном; в) у цьому природному стані люди не є необмежені у своїй сваволі, а й тут кожен прагне до найкращого використання своєї волі й діяльности.

Отже, і в цьому природному стані є закон, що визначає стосунки однієї людини з іншою. Тому несправедлива думка, ніби природний стан є "bellum omnium contra omnes", і немовби поширений усюди страх примусив людей об'єднатися в суспільства. Навпаки, набагато раніше [виникла] штучна спілка, родина, [серед] членів якої батько являв собою владу, // а діти – підвладних. Саме з цієї спілки узято зразок 98
самої держави. Мета державного ладу – запровадити між людьми природні стосунки рівности й волі, зробити їх міцнішими.

З цього пункту зору Лок інакше дивиться на державу та її стосунки з природним правом. Уживемо порівняння для визначення цих стосунків: мистецтво письма є підмогою нашій пам'яті для тривалого зберігання того, що бажано нам запам'ятати; так і держава, освячуючи наші природні права, – яких вона не створила і не створює, – лише сприяє їх збереженню. Тому верховна влада не повинна бути

[1] *лат.* війна всіх проти всіх.

безмежна; а повинна бути то вужча, то ширша, залежно від того, наскільки вона забезпечує, охороняє приватні права [людини]. Верховна влада настільки повинна бути владою, наскільки вона є захистом. Та вона не породжує людських прав, а сприяє збереженню тих, які існували в природному стані.

Русо

Якщо у Лока природне право було основою для держави, то у Русо цей природний стан так протиставляється штучному, державному, що примирення між ними неможливе. До викладу поглядів на природний стан для Русо спричинилася така обставина. 1753 року Діжонська академія запропонувала на премію завдання: "Про основи нерівності між людьми; чи виправдовуються ці основи законами природи?". Саме на цю тему й написав Русо свій твір. Він сам каже, що обмірковував твір у Сен-Жерменському лісі у товаристві тварин і з їхніх незіпсованих цивілізацією стосунків між собою скопіював природний стан людей до поєднання в держави. "У цьому творі, – каже Жан-Жак Русо, – я розбиваю дрібну брехню людей і наважуюся показати їм оголеною всю їхню зіпсовану натуру. Я наважуюся показати читачам початок їхнього нещастя й бідування. Ви, які нарікаєте на своє безщастя й свою натуру, ви – жалюгідні шаленці, зрозумійте, що початок усього вашого лиха полягає у вас самих, у вашій цивілізації!"

Після такого вітання читачеві Русо веде далі: "Якщо я поскидаю з людини всі надприродні дари, якими нагородила її цивілізація, якщо я потрощу ці дари, якими так пишається людина і подивлюся на неї таку, якою вона вийшла з рук природи, то побачу, що людина є така ж сама тварина, як і всі інші. Люди живуть, як тварини: без притулку, одягу, турбот про прожиток, без мови, без уподобань і особистого знайомства, чим похваляється сучасне життя і в чому міститься його нещастя. Випадково вони сходяться, спарюються, як тварини, й потім знову розходяться. Мати годує своїх дітей, але не з почуття любови до них, а тому, що це їй самій приємно. Але мати, тільки-но //
99 діти отримують можливість ходити й добувати собі їжу, залишає їх; після цього ні мати не пізнає дітей, ні діти матері. Виховання, звичайно, не було і бути не могло, бо не було родини, а головне, не було мови. Усі були німі й не передавали одне одному своїх думок і почуттів. Мова з'явилася вже після багатьох тисячоліть такого життя. Незважаючи на той тваринний стан, життя тих людей було

спокійніше й безвинніше; бо їхнє тіло було міцне й не зіпсоване хворобами; їхні серця були здорові, вільні від усяких сердечних уподобань і пов'язаних з ними хвилювань. Але, на нещастя, настала пора розвитку, й люди втратили свій внутрішній спокій і насолоду".

Порівнюючи всі намальовані картини природного стану між собою й підводячи їх до спільного підсумку, ми отримуємо суму: Лок визнає природний стан за райський, Спіноза й Гобс уявляють вигаданий стан, а Русо наче бачить такий стан на власні очі, наче перед його поглядом насправді лине світ людей, які позбавлені всього людського й живуть тваринним життям. І все ж він уявляє цей світ у привабливіших барвах, ніж стан цивілізованого суспільства; адже у тому світі люди насолоджуються здоров'ям тіла й серця, відсутністю турбот і тривог! Як приклад такого щасливого безтурботного життя Русо наводить караїбів, які залюднюють Антильські острови.

Для оцінки цього вчення наведемо листа, що його писав до Русо філософ XVIII сторіччя Вольтер. Русо сам прислав Вольтерові свій твір для прочитання; останній у листі-відповіді показав найголовніші недоліки його теорії. Ось суть відповіди: "Я отримав Вашу книгу, написану супроти людського роду, і висловлюю Вам за неї подяку. Скажу Вам, що Ви сподобаєтеся людям, але не виправите їх, не примусите знову вчитися бігати рачки. Людський рід надто задубів у своєму культурному житті, й нема можливости повернути його назад. Тому скажу, яка не була б висока Ваша теорія, вона є марна праця. Дуже шкода, тим паче шкода, що ніколи не було витрачено стільки розуму, аби нас знову зробити звірами. Відверто кажучи, у 60 років я встиг відвикнути від мистецтва ходити, як тварина; для мене набагато приємніше ходити так, як я звик. Тому надам це право іншим, кому до вподоби дивне бажання стати твариною. Дуже радий був би відвідати Ваших щасливих дикунів; тільки знову бачу перешкоду: на старість приходять хвороби, і я потребую європейських лікарів, не витерплю корабельної хитавиці, а тому доведеться сидіти вдома у м'якому кріслі. Нарешті, лихі європейці ведуть постійні війни, і шлях не є безпечний; та чи не такі ж лихі й дикуни? – Усе це спонукає мене залишатися у Швейцарії і доживати // свого віку так, 100
як я звик". Вольтер помітив одразу в природному стані Русо два найістотніші недоліки: а) цей стан суперечив природі людини; б) [суперечив] державі, без якої людина не може обійтися.

ФІЛОСОФІЯ ПРАВА

Досі ми спостерігали за історичним розвитком ідеї права у різних філософів і мали нагоду бачити різноманітні принципи, з яких філософи різних шкіл робили всілякі висновки. Тепер ми викладатимемо саму теорію права, у якій покажемо місце тому або іншому принципу, який став основою цілої філософської системи завдяки особливим характерним поглядам на право. У викладі теорії права ми звернемо увагу передусім на три предмети: а) походження науки філософії права; б) первинну форму цієї науки; в) її назву.

ПОХОДЖЕННЯ НАУКИ

В одній з перших лекцій я зауважив, що ідею права не винайшла філософія й нав'язала людству, а її дано. Якби цю ідею було штучно складено, то ми зустрічали б її тільки у народів, які стоять на високому рівні розумового розвитку, здатних до рефлексії, й аж ніяк не зустрічали б її у диких народів, не здатних до абстрактного мислення. Але той факт, що ідея права зустрічається у освічених і диких народів, достатньо засвідчує, що вона не вигадка філософії, а є жива сила, яку помічає тільки філософія.

Безумовно, ідея права є скрізь, де є люди; а де є люди, там існують і стосунки між ними; а де є взаємні стосунки, там неодмінно існують протилежні дії – правні й неправні, добрі й лихі. Навіть своє право їсти м'ясо ворога дикун бачить у тому, що і його ворог учинив би з ним так само, якби ролі їхні перемінилися і переможець був би переможений.

Цю ідею чітко і ясно усвідомили розумні голови і з царини суб'єктивної перенесли у царину об'єктивну, у форму позитивних законів. Тим часом, коли ми піддамо аналізу цей щоденний факт існування права у всіх людей, то
101 можемо чітко // розрізнити в ньому дві сторони: 1) Де є взаємні стосунки, там є усталене право, з яким самі люди повинні узгодити свої вчинки для того, аби вони були визнані за правомірні; 2) Де існує позитивне право, там відкривається вільне міркування вільної особи про те, наскільки придатні до застосування правила, приписувані позитивним законом, і чи нема способів, аби висловити ідею права у кращій формі?

Людина не тільки підпорядковується позитивному закону, а, крім того, своїм розумом міркує про його переваги й недоліки. Мати закон, підпорядковуватися йому і не думати

про нього – людина не може, бо їй дано розум. Кожна людина, як зауважив Кант, є філософ із необхідности. Вона думає про право і обов'язково повинна думати; адже їй дано розум для стосунків із світом і людьми. Якщо, наприклад, Гобс у своїй ідеальній державі вимагав, аби всі міркували про добро і лихо "ex lege civili"[1], не сміючи мати ніякої особистої думки, і якщо всяке вільне міркування про владу й закони він уважав першим кроком до революції, то він визнавав за ідеальний [той] державний лад, якого не обрали б не тільки освічені народи, але й дикуни.

Позитивне право є норма для діяльности волі й предмет для обговорення розуму. Тут ми вже бачимо філософію права, як вона виявляє себе у повсякденному житті. Наукова філософія права тільки провадить далі справу, яка починається в житті; має на меті показати загальні норми для міркування про позитивне право. Вона досліджує: а) загальні змінювані основи ідеї права; б) загальний і незмінний зміст ідей права; в) визначає головні види або сфери права.

У цьому останньому випадку вона розглядає особу в трьох вимірах, з яких виводять три різновиди права: 1) Приватне право, яке розглядає становище або стосунки приватних осіб між собою і поділяється: а) на право особи і право власности; б) на право родини і вільних спілок або стосунків. 2) Державне право, яке визначає ставлення особи до держави і держави до особи; воно називається публічним правом. 3) Міжнародне право, яке унормовує ставлення одного народу до іншого, однієї держави до іншої і т. п. Особа, родина, народ, народи – це найпростіші дані, за якими розглядають різновиди права. З цього завдання філософії права видно, що вона має на увазі знайти і показати корінні універсальні й істотні первини права, а також найголовніші форми його визначення в дійсності.

ФІЛОСОФІЯ ПРАВА ЯК НАУКА

Хоч як рано дано основи, з яких виникла філософія права, одначе як самостійна наука, вона – пізніше // явище. У давнину ідея права входила до моралі й усвідомлювалася в її загальному родовому понятті. Подальша філософська думка, відносячи ідею права все ж таки до царини моральної, усвідомлювала її не "in genere"[2], а "in specie"[3]. Ніхто не намагався виділити ідею права з царини мораль- 102

[1] *лат.* виходячи з цивільного закону.
[2] *лат.* у роді.
[3] *лат.* у різновиді.

них ідей і надати їй особливого місця. Так цю ідею розвинули Платон і Арістотель.

У Середні віки життя народів спиралося на авторитет, який був джерелом думок про право. [Ці віки] сповнені найважливіших політичних переворотів. Міжнародні війни, для відвернення яких не було позитивного кодексу права, подавали привід для дослідження питання, чи нема таких основ права, які сягали б далі позитивних приписів, далі кожного написаного кодексу? Такий перший твір про право був викликаний тридцятилітньою війною, – це "De iure belli ac pacis"[1] Гуґо Ґроція. Рік видання цієї книги (1624) можна вважати початком філософії права як окремої науки.

Від цього часу наука про природне, раціональне право стає могутньою силою, яка рухає всю загальноевропейську культуру. Даремно позитивісти намагаються запевнити, що філософія права не мала життєвого впливу, що її предмет є абстракція, яка не має зв'язку з життям. Узагалі європейське життя можна схарактеризувати так: воно відрізняється від давнього а) високим духом християнства; б) уведенням до науки економічних законів суспільного буття; в) уведенням до науки принципів права. Адже у давнину думка рухалася за фактом, за життям, а в новий час життя – за думкою. Таке значення теорії для нового часу спричинило те, що політики, дипломати, філософи, юристи, публіцисти, одне слово, усі, хто складає інтеліґенцію сучасного суспільства, займаються філософією права. Це не хвороба епохи, не мода, а вияв ясно усвідомленої необхідности жити розумом. Прикладів впливу теорій права й держави на дійсне життя трапляється безліч. Так, вивчення римського права сприяло падінню феодальної системи й утворенню монархій. Коли 1690 року з'явився Локів трактат про уряд, англійський парламент заговорив незвичайною мовою, і це одразу ж було помічено. Книгу Русо всі партії назвали євангелієм революції, й ця назва цілком правильна: усю республіканську конституцію було запозичено із
11 вчення Русо про природне право. Коли Вольтер, учень Ляйбніца, поставив право в залежність від прогресу – "perfice te ipsum"[2], то його теорія стала поштовхом до того, що уряди німецьких держав швидко почали міняти позитивне право, особливо там, де воно затримувало культуру.

Нарешті, коли Кант розвинув ідею чистого формального права, то з цього виникли подвійні явища: 1) Римське право дістало невластиву йому вартісність природного пра-
103 ва, загальнолюдського, а не [тільки] // римського, місцево-

[1] *лат.* "Про право війни і миру".
[2] *лат.* удосконалюй самого себе.

го; 2) Виникла ідея правової держави, яка мала б на меті лише оберігання права, не маючи іншої мети – релігії, культури. Ця ідея правової держави виявляється ще й досі як певна сила переконань. Отже, з часу Гуґо Ґроція наука філософія права стала могутньою силою. Завдяки її працям, для нас назавжди минув період наївної довіри до місцевих авторитетів, і ми живемо в пору політичних переконань, які замінили віру в авторитет.

ПЕРВИННА ФОРМА ВЧЕННЯ ПРО ПРИРОДНЕ ПРАВО

Друге питання, яке належить нам дослідити, – первинна форма вчення про природне право. Було б несправедливо не звернути на неї уваги, бо в ній було започатковано пряму основу науки філософії права. Гуґо Ґроцій у своєму творі "De iure belli ac pacis" виклав перед самим текстом так звані "προλεγομενα" ("prolegomena")[1], які містять основи вчення про право. Саме ці "προλεγομενα" і є першим зародком і першою формою науки філософії права.

Аби знайти принцип, за яким можна було б розпізнати, що на час миру і війни треба вважати правом, Гуґо Ґроцій звернув увагу на ідею права. Він спростовує грецького філософа Карнеада, який уважав правом силу і ототожнював корисне з ідеєю справедливости. "Людина, – каже Гуґо Ґроцій, – не завжди хоче й прагне того, що їй корисне; часто природа спонукає її робити некорисне для себе добро іншим людям, на шкоду власним інтересам – спонукає жити в спілках".

Так Гуґо Ґроцій знаходить у природі людини "societatis appetitum" – прагнення до суспільного життя. "Але це прагнення спільне у людини з тваринами, адже й тварини мають це "societatis appetitum" і живуть юрмою. А людина відрізняється від тварини тільки тим, що в суспільстві вона живе за одним певним законом, спільним для всіх, – може думати про приємне й корисне, справедливе й несправедливе, добре й лихе. Маючи здатність думати, людина може слухатися не самих потягів тваринного інстинкту, а й свого розсуду і внутрішнього чуття; може не підкорятися ні пристрастям, ні натуральному страхові. Отже, людина підкоряється розумові, бо розумного життя вимагає її природа. Що суперечить розумному розсуду, те водночас суперечить і природі людини; розум, таким чином, показує природі людини, що їй властиве. Оці розумні первини й ста-

[1] Давньогр. вступні пояснення; передмова.

новлять право природи. Таким чином, жити розумом – природне право людини". //

104 До цього часу Гуґо Ґроцій ототожнював ідею права з мораллю. Всередині цілісної моральної сфери він знаходить властивий лише людині потяг до співжиття, але не будь-якого, як у тварини, а мирного й гармонійного. Отже, у загальному колі морального життя у людини виокремлюється коло соціальних стосунків мирних і гармонійних. Саме до цих мирних і гармонійних стосунків і прагне людина. Згідно зі своєю природою, вона міркує про те, що сприяє людському мирному співжиттю, а що, навпаки, перешкоджає його розвиткові. Вона дотримується того, що, на її думку, веде до певної мети і називає цю сприяючу первину правом, а того, що не сприяє розвиткові мирного й гармонійного співжиття, вона уникає як супротивного розумові й називає неправом.

Досліджуючи таким чином право, Гуґо Ґроцій винятково називає правом тільки те, що оберігає суспільство; сам цей принцип і є, власне, правом на відміну від загальної моралі. У цьому міркуванні Ґроція про право як про захист мирних суспільних стосунків ми бачимо перший крок, першу спробу виділити правову царину із загальної моральної сфери. Загальна моральна ідея вимагає, аби наші вчинки були у згоді з розумом, а приватна, власне правова ідея вимагає, аби це розумне життя підтримувало мирне і струнке співжиття. Це, власне, і є право. "Praecepta generalia"[1], які визначають, чи вчинки є погані через свою незгоду з мирним співжиттям, чи вони необхідні внаслідок згоди з ними і складають "ius naturale" або природне право. Давні знали тільки право "in genere"[2], а [тепер] воно відокремлене від загальної моральної царини і розглядається "in specie"[3], до того ж відокремлене з такою простотою, що весь цей висновок є зразкове явище у науці.

Це природне право, яке має моральний характер, священне і обов'язкове для людини за самою своєю суттю, а не за авторитетом, який дав його, – хоч би тим авторитетом був сам Бог. Щоправда, Бог є причина природи, а отже, й природного права; але природне право виникає не тому, що воно божественного походження, а тому, що воно відповідає вимогам людської природи і, отже, воно було б придатне й тоді, якби воно й не було дане Богом, якби навіть не було Бога. Воно корисне, необхідне і обов'язкове навіть для атеїста, бо й він, заперечуючи буття Найвищої Істоти,

[1] *лат.* загальні настанови (правила).
[2] *лат.* у роді.
[3] *лат.* у різновиді.

не заперечує того, що саме собою становить розумну необхідність для людської природи. Словом, природне право має джерело своєї санкції не зовні, а в самому собі.

Маючи на меті влаштування мирного співжиття, право вилучає все, що суперечить співжиттю розумних істот. Ця суперечна засада є неправо і протиставляється праву. Отже, про право у вузькому значенні слова можна // сказати, що 105
воно є там, де є суспільство, бо право є та розумна первина, яка дає норми для взаємних стосунків людей між собою. Цією своєю стороною право відрізняється від загальної моралі, виокремлюється у своєму змісті, хоч за суттю залишається моральною ідеєю. З одного боку, як моральна ідея, а з другого, як принцип, що визначає норми співжиття, право є протиставленням неправу як моральному лиху і як порушенню мирного співжиття. Силою свого завдання й сутности право вимагає знищення всього того, що затримує або перешкоджає розвиткові мирного і гармонійного співжиття. Воно вимагає обмежувати сваволю приватних осіб у їхній взаємодії. Право, маючи на увазі охорону мирного співжиття, має примусовий характер, тоді як "qualitas moralis"[1] не має обов'язкової сили. Моральні приписи кожен може не виконувати, і ніхто не має права вимагати їх виконання, наприклад, нікого не можна примусити подавати милостиню. Але не шкодити іншому – примусити можна. Це суттєва різниця між мораллю і правом. З таким примусовим характером право все ж таки залишається "qualitas moralis", проте не всяка "qualitas moralis" є право.

Але встановленням норм стосунків між людьми, ґарантуванням гармонійного й мирного співжиття не вичерпується увесь зміст права. Як тонкий і глибокодумний вчений, а водночас і як державний діяч він [Ґуґо Ґроцій] не міг не помітити, що в державі є багато таких правових норм і настанов, які ніяк не можуть бути виведені з ідеї права, якщо розуміти її в значенні сторожі співжиття. Тому постала потреба відшукати нове, додаткове джерело права. У наших кодексах багато правових приписів, які не випливають з ідеї природного права, а мають своїм джерелом людську розсудливість і обережність. Ґуґо Ґроцій, вказуючи на це, повинен був визнати ще право в найширшому значенні або "ius naturae latius"[2].

Тепер ми вже маємо три визначення права: а) право у невласному значенні або мораль, силою якого будь-яка розумна, моральна дія є правова; б) право у точному значенні слова як система умов, за яких можливе співжиття; в) "ius

[1] *лат*. моральна якість.
[2] *лат*. ширше право природи.

naturae latius", тобто така система правил, які випливають частково з природного права, частково з ідеї гаразду або користи. Остання правова ідея – ідея гаразду або користи дуже важлива й необхідна для належного розуміння права. Ладуючи на рівні з чистою ідеєю права людським співжиттям, вона завжди долучалася до неї й виявлялася набагато об'єктивніше, відчутніше за саму ідею права.

Таким чином, суспільство ніколи не засновувалося ви-
106 нятково на самій чистій ідеї права; ця ідея // ладувала тільки одну частину співжиття. А другу частину ладувала ідея гаразду або користи. Ось тут прихована причина, чому наші кодекси містять у собі під іменем правомірних стосунків а) власне правомірні стосунки; б) такі, що випливають з ідеї гаразду або користи. Правду кажучи, у практичному житті власне правомірних стосунків надзвичайно мало і дуже багато настанов, які виникають з ідеї гаразду.

Ґуґо Ґроцій протиставляє "ius naturae" "ius voluntarium", або позитивному праву. Тоді як "ius [naturae]" є одвічне, незмінне, всезагальне для всіх право, "ius [voluntarium]", або позитивне право постійно змінюється [...] і обов'язкове тільки для певних [місцевих жителів]; "ius naturae" постійно тотожне собі, не має історії; а позитивне право, виникаючи з випадкових джерел, має час своєї появи й кінця, отже, має історію.

Позитивне право Ґуґо Ґроцій поділяє ще на "ius divinum"[1] і "ius humanum"[2] залежно від того, чи міститься його джерело в Богові, чи у волі людини. Стосовно ставлень позитивного права до природного і навпаки, то ні позитивне право не може знищити природного, ні природне – позитивного. Вони існують разом і справляють одне на одного взаємний вплив: природне право час від часу частинами заноситься до царини позитивного права і саме видозмінюється під впливом позитивного. Цим явищем і обумовлюється розвиток правових стосунків права.

Отож, Ґуґо Ґроцій розв'язав важке завдання, виділивши в моральній царині право як окрему ідею, специфічне призначення якої – сприяти мирному й гармонійному співжиттю; тому право є тільки там, де є взаємодія людей. Сама ідея права закорінена в розумній людській природі, існує як незмінне право, але може набувати різних випадкових форм під впливом позитивного права. Цим виокремленням права із царини моральних стосунків Ґуґо Ґроцій започаткував самостійну науку філософії права або науку про природне право.

Непорозуміння в словах: "природне право" – назва "ius

[1] *лат.* божественне право.
[2] *лат.* людське право.

naturae"; "природне право" дуже неточне і своєю неточністю спричинило такі розробки права, які були непрактичні й навіть нераціональні. Ця неточність полягає ось у чому: 1) Термін "ius naturae" наводив філософів на те, що й грубі тваринні інстинкти вони тоді вважали за право, бо ці інстинкти цілком самостійні. Інколи, наприклад, філософи відштовхувалися у своїх дослідженнях від хибного й безглуздого визначення натурального права римлянами – "quod omnia animalia habent"[1] і прирівнювали таким чином людину до тварин. Але Гуго Ґроцій чітко відокремив // у людині її тваринну сторону від 107
розумної, духовної, завдяки чому людина і є членом розумного суспільства. 2) Коли ми говоримо "природне право", то це дає привід думати, ніби позитивне право, яке ми маємо в кодексах, – неприродне; внаслідок цього виникає необґрунтована упередженість проти позитивного, дійсного права. Приклад такого погляду ми бачили у Русо: для нього все, що неприродне, є позитивне. 3) Особливо шкідливо цей вчений термін "природне право" позначається своїми наслідками. З'являється вчення про так званий ніколи не існуючий "status naturae"[2], який протиставляється "status civilis"[3]. Це вчення діаметрально протилежне істині, висловленій Гуго Ґроцієм, згідно з якою гармонійне співжиття є справжній природний стан. Тим часом наступні філософи, займаючись визначенням "ius naturae", доходили висновку, що був стан – "status naturae", де діяв природний, безпосередній закон життя як право. Так, Гобс зобразив цей стан як пекельний, а Русо уявляв його райським. Ще невдаліші були спроби відшукати такий стан, показати людей, які жили б цим життям.

Досвід і етнографія довели, що людина може здичавіти до стану тварини, але що це не є її природний стан. Здичавіння є наслідок украй несприятливих для соціальних стосунків умов людської природи. Неможливо, щоб сама людина уникала товариства подібних собі. Навпаки, історія свідчить, що де тільки є люди, там вони поєднуються в громади й живуть разом за певними правилами. Людина, таким чином, як справедливо зауважив Арістотель, за своєю суттю є політична тварина. Незважаючи на це, "status naturae" дуже часто багато філософів сприймали як дійсність. Гобс сам дотримувався переконання про можливість зображеного ним "status naturae". Тим часом справді природний стан і природне право завжди є там, де стосунки членів суспільства не силувані примусовою владою, а де сама ідея права є владоможна.

[1] *лат.* що всі тварини мають.
[2] *лат.* природний стан (стан природи).
[3] *лат.* громадянський стан.

Зразок таких стосунків можна бачити в кожній родині, в кожному товаристві й у кожному невимушеному підпорядкуванні ідеї права. Гуго Ґроцій під природним станом розумів саме невимушені правомірні стосунки; але такі стосунки, без сумніву, властиві освіченому суспільству, а не дикій людині. Що вище стоїть людина за освітою, то легше прищеплюються їй самі собою вимоги ідеї права, то глибше усвідомлює вона необхідність без примушення влади поважати правду. Це і є справжня природна людина.

Такий стан розумного, свідомого підпорядкування праву
108 // близький нам як істотам розумним. Тому наука природного права названа ще наукою про розумне право. Ця назва набагато краще визначає річ, [ніж] термін "ius naturae". Називають її ще філософією права і також правильно, бо завдання цієї науки – знайти загальноприйнятний зміст права взагалі; вона має на увазі не одну галузь права, а всі – й приватне, й державне, і міжнародне право. Ця спільність дослідження ідеї права є її характерна ознака, через що і називають її філософією права.

ВАЖЛИВІСТЬ НАУКИ ПРО ПРИРОДНЕ ПРАВО

Якби філософія права розкривала ті права, які притаманні дикому станові, то вона не мала б практичного застосування в сучасному цивілізованому суспільстві. Тоді вона складала б частину антропології народів, але не науку філософії права. Але під природним правом не розуміється право диких, а лише те, що властиве людині як розумній істоті; відповідно ми маємо тут справу з правом як ідеєю. Природне право з'ясовує питання: що треба вважати правом людини як розумної істоти. А це питання є найістотніше, найзначущіше питання для людини, питання життя: ідея права є сила, яка діє в людстві, діє у формі переконань.

Справедливо, що природне право не має характеру позитивного права; але це не дає жодної підстави для заперечення значення цього права і водночас не дозволяє надати йому такого характеру. Природне право – це позитивна моральна сила, бо воно є ідеєю людського розуму; а розум завжди законодавчий; його ідея завжди реальна як завдання і як вимога, яку він і здійснює завжди відповідно до ступеня переконання. Воно є "ius constitutum a natura hominis et a Deo ratione[1]". Питають: чи природне право є діюче, обов'язкове для всіх людей, а чи воно є ідея недієва, яка набуває

[1] *лат.* право, встановлене природою людини і божественним розумом.

своєї сили тільки тоді, коли буде санкціонована владою як обов'язкова? Питання ґрунтується на непорозумінні: саме тому, що природне право є ідея, воно має практичне значення, санкція якого полягає в переконаннях. Природне право, власне, є ідея, яка не потребує зовнішньої санкції і яка обов'язкова для розумних істот не через зовнішні визначення, а через внутрішній авторитет.

Тепер, коли з'явився історичний напрям у науці права, природне право зазнало особливо сильних нападок і проти нього було висловлено багато недоречностей. // Позитивісти 109
зауважують, що "природне право" силою свого розумного авторитету не може зупинити дії позитивного права. Але насправді це робиться. Природне право силою свого авторитету змінює і зупиняє дію позитивного права. Оскільки авторитет божественного права закорінений у його розумній природі, а розум у своїх визначеннях [ні від чого] не залежить, то воно є сила самостійна, самодієва, яка скеровує позитивне право. Коли якась ідея божественного права досягає зрілости в суспільній думці, коли набуває форми сильного переконання, вона існує в житті, діючи певним чином на позитивне право; ідея закону переходить цілком до самого закону. А тому природне право є сила дієва.

Щоправда, розв'язання цього питання приховане в розтлумаченні ставлення позитивного права до природного і навпаки. Ось ці стосунки:

1) Коли ми робимо присуд, що певна дія є правом або неправом, тоді нормою при цьому судженні є або а) існуючий закон, або б) ідея права. Обидві ці норми треба визнати, аби з'ясувати, що таке право і неправо? Визначення позитивного права є чіткі, виразні, а визначення природного права – нечіткі, неясні; але з цього аж ніяк не випливає, що єдиною винятковою нормою для суджень про право ми визнали лише позитивні закони. Це, по-перше, неможливо, бо жоден закон не може організувати суспільного життя так, аби людина була змушена відмовитися від вільного обговорення питань права або перестала б посилатися на ідею природного права, обмежуючи своє [повод]ження лише позитивним законом. По-друге, цього не повинно [бути], бо тільки через вільне обговорення правових ідей можливий проґрес права. А без проґресу право стане змертвілою формою. До того ж, якби людина змушена була, обговорюючи права, відмовитися від норми природного права, то за надзвичайної здатности пристосовуватися до всякого [становища], вона потрапила б раз і назавжди у залежність до випадкових форм права й побуту. Для негра на американських плантаціях його становище стало б легким завдяки закону

пристосування і стало б [новою] стихією. Але він протестує проти чорного кодексу, який поневолив його, протестує хоч і ціною своїх страждань, а насправді тому, що в ньому не затихло усвідомлення незаконности його поневолення: в ньому промовляє відчуття болю, бо промовляє моральне відчуття природного права. Знищіть це відчуття – і він перестане
110 нарешті відчувати і свої // страждання. Але як не можна знищити цього усвідомлення, так не можна вимагати, щоб за норму суджень про правомірність вчинків було визнано сам позитивний закон. Тоді довелося б визнати існуючі принципи за ідеальні.

2) Коли стверджують, що всі позитивні права мають практичну силу, а отже, і ті, які несумісні з природним правом, то це цілком правильно. Але в підтримці, що її надає влада будь-якому позитивному праву, не висловлюється домагання, яке зобов'язує вважати будь-яке позитивне право розумним; навпаки, влада висловлює цим, що не прийшов ще час скасування позитивного права, яке суперечить розуму; бо з його зміною можуть бути заторкнуті різні складні інтереси, які задовольнити дуже важко. Часто з цієї потреби самозбереження права випливає те, що позитивне право, не зважаючи на всю свою застарілість, підтримується владою або звичаєм. Взагалі, уряд – консервативний, а проґрес властивий живому утворенню, тому тільки тоді, коли ідея раціонального права досягає сили практичного переконання, вона наважується надати йому форму позитивного права. Ніколи уряд не зобов'язаний давати санкції закону тільки тому, що він розумний. Це та золота середина, яку так дуже вихваляв Арістотель, і яка, як умова досконалости, примирює доцільність із здійсненністю.

3) Через усе людство і через усю його історію найочевиднішим чином проходить один факт: у міру як удосконалюється культура, позитивне право стає дедалі відкритіше, доступніше для впливу природного права. У римлян, як народу з високим юридичним розумінням, право 12 таблиць постійно підпорядковувалося впливу природного права у формі преторського едикту; зрештою, перехід природного права в позитивне стався так легко, що думки п'яти римських юрисконсулів були визнані за позитивно діючі закони. Ще доступнішим для впливу раціонального права стає позитивне право європейських народів; сутність соціального проґресу в тому й полягає, щоб природне право зустрічало з боку позитивного податливість і поступливість, або щоб розумне дедалі легше й швидше ставало реальним. Так, наприклад, вільність особи, вільність праці, значення суб'єктивної совісти при судженні про правомірність стали догмата-

ми, авторитет яких не залежить від місцевих кодексів. Так звана конституційна форма є не що інше, як безправне підпорядкування позитивного права природному.

Із аналізу ставлення позитивного права до природного і навпаки видно все значення філософського вчення про право. Доки // ідеї природного права нечіткі й плутані у повсюдно- 111
му переконанні, доти форма позитивного права зазнаватиме ненормальної реформи. Ясна ідея природного права береже позитивне право, викриваючи принципи цілком неправдиві й не дозволяючи їм проникати до суспільного середовища. Такий, наприклад, дуже поширений забобон, який вимагає не тільки рівности прав, але й майна; або вимагає, щоб усі моральні дії були перетворені на обов'язкові. Такими ж є забобони про одну-єдину довершену форму влади або про верховенство народу і т. п. Наука про право протидіє цьому вченню, протиставляючи йому принципи природного права. Хто відкидає практичну силу цих принципів, той позитивіст у повному сенсі слова. Для нього право буде міститися в тому кодексі, який дано йому для нього; при цьому йому все одно, чи буде то чорний кодекс ("code noir"), чи найгуманніші закони Сполучених Штатів. Платон уважав за велике лихо розмноження таких юристів, які розрізняють право і неправо не як добро і лихо, а як згоду і незгоду з кодексом.

Філософське вивчення права вивищує людину над моральним індеферентизмом, виробляючи в ній звичку зводити дані позитивного права до їх філософських, моральних і розумних основ. У практичному житті ми часто зустрічаємо крайнощі або надмірну побожність перед ним, або надмірне приниження його, що залежить від нестачі міцних наукових основ для судження про право. Чому доводиться терпляче чекати кращого, в чому приховані принципи анархії, революції, деспотизму? На ці важкі запитання можна відповідати серйозно тільки за допомогою науки, яка вивчає ідею права, або через загальні й постійні принципи соціального прогресу. Ці принципи усвідомлюються у неправдивому вигляді, коли людина надто багато вірить у свою індивідуальну особистість і особистий принцип видає за загальний, замість того, щоб шукати його об'єктивним шляхом науки.

ФІЛОСОФІЯ ПОЗИТИВНОГО ПРАВА

У зв'язку з природним правом перебуває філософія позитивного права, або вчення про політику. Філософія позитивного права має на меті досягнути якнайповнішого політичного мистецтва; а сутність цього мистецтва виявляється в трьох функціях: а) устійненні права; б) реформуванні права; 3) ска-

суванні права. Отже, політичне мистецтво полягає в тому, щоб загальноприйняту ідею природного права втілити конкретно у формах позитивного життя.

Це мистецтво завжди і скрізь дуже шанувалося, тому
112 Платон і Арістотель цю політичну // мудрість називали божественною, а Мойсей і Лікург саме за цю мудрість визнані були надприродними людьми. Але для засвоєння цієї політичної мудрости людськими засобами необхідно: а) глибоке вивчення або знання ідеї природного права, розмірковування, релігія, доброчесність; "ratio naturalis"[1] [і] ґеній відносяться сюди ж; б) глибокий, серйозний погляд на існуюче позитивне право.

Таким чином, у першому випадку, вона [людина] здобуває знання цілісної людини, а по-друге, знання окремих індивідів з усіма їхніми місцевими, історичними особливостями. Тільки із єдности цього загального знання і окремих знань виникає політична мудрість. Де не вистачає одного з цих знань, там нема політичної мудрости.

А вивчення позитивного права перебуває у зв'язку з філософією права у двох відношеннях: 1) Кожне визначення позитивного права підходить певною стороною під загальну ідею права; а пізнати це відношення дуже важко без знання природного права. Ми не кажемо про те, щоб законодавець пояснював громадянам причину і мету кожного визначення закону, але кожне визначення все ж повинно ґрунтуватися на ідеях природного права. Платон вимагав, щоб громадянам звертали увагу на підстави, чому обираються ті чи інші закони. Це, без сумніву, непрактично: адже призначення закону не переконувати, а веліти. 2) Юрист повинен розвивати критичну здатність міркувань про закон. Він часто буває змушений міркувати не тільки згідно з законом, але й про закон. Ця необхідність лежить у неповноті і в нечіткості кожного позитивного закону. Тяжко і навіть майже неможливо відшукати такий закон, значення і сенс якого були б такі очевидні, що не залишали б сумніву. Тоді юрист стає посередником між внутрішнім змістом закону і його висловленням.

Перебуваючи в цьому становищі, юрист висловить своє особисте розуміння природного права. Із царини позитивного права не можна вилучити совісти і розуму людського: вони неодмінно будуть висловлені самі собою. Звичайно, де закон очевидний, там нема місця особистому розумінню, і юрист дотримується закону точно: "ita lex scripta est"[2]. Та,

[1] *лат.* природний розум.
[2] *лат.* так написано закон.

зрештою, супроти совісти не можна визнавати найочевиднішого неправа за право. Так, колізії совісти з позитивним правом дуже можливі. Питається, чи повинен юрист пожертвувати своїм розумом і совістю заради вимог позитивного права?

Точно кажучи, він повинен відмовитися від свого заняття, як Сократ відмовився від участи у громадських справах. Але перед юристом часто стоїть і позитивний обов'язок витлумачення права за аналогією. Це буває тоді, коли закон незрозумілий; з цією метою юрист зобов'язаний [відшукувати] так званий "ratio iuris"[1] або // увійти в аналогічні 113
визначення, і на підставі їх [заповнити] прогалини в законі. Так годиться, що суддя не може відмовитися від розв'язання справи на тій підставі, що в законі нема визначень стосовно таких справ. А якщо аналогічні ухвали суперечливі або їх нема зовсім, то юристу доводиться зважати на дух кодексу, і вирішувати на його підставі. Таким чином, юрист силою самого закону постає перед необхідністю висновувати з обставини справи, запозичених з її умоглядної сутности.

МЕТОД ВИВЧЕННЯ І ПОЧАТКИ ПРИРОДНОГО ПРАВА

Дослідження методу й початків об'єднуються в одне; адже міркування про початки залежать від методу дослідження природного права. При цьому вирізняється один факт: від глибокої давнини до Гуго Ґроція на питання – звідки філософія права дістає свій зміст, постійно була одна відповідь: початок права – "ratio naturalis"[2]. Це не є проста здатність, яка знайшла б у собі готовий запас інститутів права; навпаки, "ratio naturalis" є система пізнаних істин.

Ці пізнані істини поділяються на два класи: 1) одні істини універсальні й необхідні; 2) другі такі, які мають умовну необхідність і універсальність, і які називаються емпіричними. Перші, – раціональні. Другі – індуктивні. Тому можлива подвійна розробка науки права – методом історичним і методом спекулятивним. Індуктивний або історичний метод може бути застосований до філософії права. Незрівнянний успіх природничих наук, де цим методом здобуті найважливіші універсальні істини, не повинен спонукати нас до того, що:

1) Природничі науки не здобувають таких істин тоді, коли вони не спираються на математику; поза цим істина не уні-

[1] *лат.* значення, сенс права.
[2] *лат.* природний розум.

версальна, а емпірична. Універсальні істини ми маємо тоді, коли речі розглядаються як кількості. Скільки б Кеплер не спостерігав за рухом небесних світил, без математики відкриття збільшили б суму знань, але не суму істини. Але ніяку ідею філософії права не можна висловити в числових даних.

2) Закони матеріальної природи незмінні й неминучі. Проґресу тут немає і не може бути. Але закони права перебувають у постійному проґресі разом із життям. Річ неухильно підкоряється законові, а людина встановлює свої закони довільно. З цього випливає, що між законами людини можливі суперечності; питається: який із них стосуватиметься природного права? Як знайти той критерій, за яким можна було б точно встановити, яке з двох суперечливих визначень права є істинне, а яке – неправдиве?
114 Сподівалися завдяки індукції відшукати спільне в // суперечливих визначеннях одного й того ж факту з боку позитивного права. Індуктивний метод може дати пізнання про те, що в них є спільного й однакового. Але це ні до чого не приведе. Наприклад, візьмемо інститут шлюбу у формі двох суперечностей – полігамії й моногамії. Відкинемо ці суперечності, й тоді виявляється, що шлюб є якась спілка двох статей; а визначення пусте й безплідне.

3) Позитивне право постійно перебуває в розвитку: ми не знаємо навіть, яким воно було у стародавніх і яким буде у майбутніх народів. А не знаючи цього, ми не в змозі будемо визначити індуктивно, що в цих правах є необхідне й універсальне.

4) Право не є і не може бути предметом безпосереднього спостереження. Спостерігаємо ми безпосередньо тільки взаємодію двох осіб, із яких одна страждає, а друга спричиняє страждання. Але ми запитуємо про право. Нам показують на існуючий кодекс. Запитуємо далі: чи правильний сам кодекс? І на це відповіді немає. Ось чому Платон, Кант, Арістотель шукали принципів позитивного права не в ньому самому, а в "ratio naturalis". На їхню думку, цей розум є такою здатністю, яка, дістаючи пробудження від речей, усвідомлює ідеї і їх достатні підстави, немовби знаходить самого себе; входячи в речі, розум відкриває в них такі одвічні первини, які складають його сутність. Таким шляхом "ratio naturalis" організує систему істин універсальних і необхідних. Ці істини засвідчують про себе своєю очевидністю.

Отож, у розумі є універсальні істини, й необхідні свідчення про них ґрунтуються на їхній внутрішній явності. Є явність: емпірична, математична, юридична.

Емпірична явність – мимовільне погодження з фактом. Це – царина індукції. Коли дано факт, то цього факту ми

не можемо відкинути: неможливо відмовити йому у визначенні.

Математична явність спирається на внутрішню конструкцію кількісних відношень. Що неможливе за цією конструкцією, те неправдиве, наприклад, пряма лінія ніколи не може бути коротша від кривої; або не можна побудувати квадратного кола. Логічна явність ґрунтується на законі суперечности. Неможливо, щоб думки, які суперечать [одна одній], обидві виявляли реальності. Емпірична явність ґрунтується на мимовільному схваленні зовнішньої форми, що являє ідею. На цій підставі кажуть, що відчуття прекрасного у людини вроджене. Приклад такої очевидности можна бачити у тих випадках, коли необізнаний у музиці одне хвалить, а друге ганить; до однієї картини прикуто увагу освічених і невігласів, а повз іншу всі проходять. Моральна явність ґрунтується на безпеによるчному схваленні певних актів волі; це буває тоді, коли ми судимо: чесний чи нечесний, шляхетний чи нешляхетний вчинок людини. При цьому ми не звертаємо уваги на // результати, які випливають з учинку. 115

Остання явність є юридична. Вона виступає як "species"[1] моральної [явности] і може бути визначена так: ніхто не може діяти на іншого за такими індивідуальними визначеннями права, які тільки для нього самого мали б значення. Або, якщо ідея моральної рівности є основою вчення про право.

Такі різновиди явних істин. У всіх цих універсальних і необхідних істинах лежить внутрішня явність, яка не вимагає доказів через свою очевидність. Це аксіоми. Але внаслідок цього "ratio naturalis" є здатність пізнавати достатні підстави для того, аби щось визнати за істину і неправду: тому розум є система достатніх підстав.

На ньому ґрунтується застосування загальних принципів права до життя. Для цього застосування необхідно вивчити сутність людини. Без психологічних знань ми не мали б можливости застосувати ідею права до життя. Що філософія необхідна для філософії права, це видно частково з того, що всі неправомірні стосунки передусім намагалися виправдати психологічно; так, наприклад, американський янкі, який володів рабами, передусім намагався довести, що душа негрів не людська; з цього випливало, що коли їхня душа не людська, то негр не людина і, отже, можна ним володіти як річчю.

Таким чином, для застосування ідей права до життя необхідно відчути природу людини. Але цей метод застосування ідей

[1] *лат.* вид.

права до життя, спираючись на психологію й метафізику, має подвійне розрізнення: у першому випадку досліджується те, що необхідно людині взагалі, тому що вона розумна; у другому випадку вивчається необхідна й розумна мета саме людської істоти. За першим способом: щось розумне, відповідно, повинно бути визнано правом людини; за другим способом: щось відповідає розумній меті людської істоти; відповідно, воно повинно бути визнано правом.

Першим способом визначав право Платон, а другим – Арістотель. Тому найбільша різниця між ними така сама, як і між цими великими геніями античного грецького світу. Обидва ці методи існували в найяскравіший період розквіту філософії права на грецькому ґрунті. Нарешті, було б несправедливо не звернути увагу на те, що давні під “ratio naturalis” [розуміли] не тільки здатність пізнавати систему ідей права, але й те, що називають здоровим глуздом або громадською думкою; “ratio naturalis” мало, таким чином, за собою авторитети божественний і моральний.

Ці джерела права треба визнати випадковими, якими б вони не були корисними. Їхні істини носять характер необхідности не в них самих, але в тих зовнішніх авторитетах, які подають їх: 1) Так званий здоровий глузд багатий на правила розсудливости, але він не вміє і не може добувати для них достатні підстави; 2) Громадська думка слугує
116 тільки політикові для пізнання природного // права; 3) Авторитети розумних голів, поза сумнівом, дорогі нам, але дорогі не тому, що вони авторитети, а тому, що юридичні думки цих людей містять у собі думки загальнолюдські, і якщо в них є щось не загальнолюдське, то це тільки те, що належить до їхніх епох.

Навіть божественний авторитет важливий для нас знову ж таки тому, що він розумний. Гуго Ґроцій прийняв божественний авторитет; але він відокремив право від божественного права. Ляйбніц сказав: “Розумне завжди божественне і божественне – розумне”. А отже, авторитетні думки знаходять для себе достатню підставу знов-таки в людському розумі.

Нарешті, моральне відчуття є зовнішнім джерелом права, яке не дає непорушних за своєю вартісністю істин. Так, ми ніколи не відчуваємо за межами того, в чому ми не переконані. Тому, щоб викликати моральне відчуття, необхідно, щоб було моральне переконання. Як тільки виникає переконання, виникає і відчуття. З іншого боку, моральне відчуття сприймає всі якості переконання; за неправдивим переконанням іде услід оманливе моральне відчуття. Так, євреям моральне відчуття казало, що запалювати свічку в суботу суперечить законові; а це відчуття

постало із переконання, що в суботній день за велінням закону Мойсея слід дотримуватися спокою. Отже, моральне відчуття не може дати достатньої підстави для права.

ЗАГАЛЬНА ТЕОРІЯ ПРАВА

У загальному вступі показано походження філософії права, її первинну форму у Гуґо Ґроція і методи. Тепер перейдемо до загальної теорії права і при [її] викладі матимемо на увазі мету – ознайомитися з новітньою філософією права.

Зазначивши в загальному вступі, що ми в нашому розумінні маємо аксіоми, необхідність яких відкривається з їх явности, ми навели найвищу аксіому права: ніхто не може діяти щодо іншого за індивідуальними підставами права. Ця аксіома безпосередньо істинна для нашого розуму a priori і її можна доводити тільки непрямим чином. Такі непрямі докази ми маємо: а) із аналогії до законів наших раціональних знань; б) з індуктивних даних.

1) У царині пізнань ми не можемо примусити іншого прийняти нашу думку, якщо тільки наша думка не спирається на такі підстави, які спонукальні для всіх. Переносячи цей закон розуму в царину діяльности, ми бачимо, що тут він виявить себе в аксіомі: нікого не можна примусити терпіти за таким правом, яке має індивідуальну підставу.

2) Другий доказ полягає в індуктивній відповіді, а саме: [уявити] людську спілку чи у формі родини, суспільства, чи держави – скрізь [ми зустрінемо] подвійні взірці для діяльности волі: а) ідеали, // реалізацію яких надано нашій сва- 117
волі; б) такі зразки, виконання яких не залежить від нашої сваволі; в гармонійній державі їх оберігає навіть влада. Перші ідеали відомі під іменем моралі, а останні, які не залежать від індивідуальних основ, обіймають царину права.

Отже, право вивищується над індивідуальною основою вчинків; а ті вчинки, реалізацію яких надано нашій волі, входять до царини моралі. Таким чином, ми одержали точну загальну ідею права. Розширимо її елементарний зміст. Для досягнення цієї мети ми розглянемо право а) як ідею метафізичну, б) як ідею моральну, в) як силу, що діє в людині й людстві. Щоб хід наших досліджень був ясніший, ми спершу зробимо короткий конспект того, про що мовитимемо. У першому випадку ми розглядатимемо: що таке право саме в собі. Облиште весь позитивний зміст права і займіться однією умоглядною рисою права: що таке право? – і тоді ви здобудете, що право є норма взаємодії. А тому право з метафізичного погляду розглядатиметься за однією ознакою як норма взаємодії.

У другому відділі ми а) повинні будемо заглибитися у вивчення системи умоглядних моральних категорій; серед них ми зустрінемо категорію права і розглянемо її характерні ознаки; б) тут ми поставимо право в чіткі відношення до бажання чи волі людини; поставимо право в певні відношення до тих гараздів, які цікавлять нас умовним чином.

У третьому відділі право розглядатиметься як сила, що діє в людині й людстві. Тут, оскільки право є нормою взаємодії, необхідно подати різні спілки людей: спілку випадкову, природну, розумну.

ПРАВО І КАТЕГОРІЯ ВЗАЄМОДІЇ

Коли метафізика каже про основи взаємодії речей, особливих сутностей, то часто вона робить одну похибку, яка відбивається і на філософському вченні про право, а саме: розкладаючи складні речі на прості, а ці останні на найпростіші і, доходячи до абсолютно найпростіших елементів, метафізики подають ці останні виокремленими і викинутими зі світу дійсного буття. Але тільки-но про найпростіші речі ми думаємо не у взаємодії, то ми: а) втрачаємо всяке розуміння речі і б) не можемо уявити можливости початку взаємодії простих тіл.

По-перше, ми втрачаємо будь-яку ідею речі, адже річ тому й називається річчю, що вона, діючи на одну річ,
118 сама потерпає від іншої. // [Відберемо] цю ознаку і тоді річ не буде річчю. По-друге, ми не можемо уявити, яким чином речі починають вступати у взаємодію. Всяка можливість повинна складатися вже з відношень реального, існуючого. Гіпотеза первинної, розпочатої з себе, взаємодії простих тіл не мала б підстав у реальному бутті. Уявімо, насправді, що всі найпростіші тіла: A, B, C, D і т. п. не перебувають між собою ні в яких відношеннях. Яким чином вони могли б почати взаємодію і скластися в гармонійний, різноманітний світ? Яким чином, силою яких спонук вони могли б утворювати форми? Нові форми зв'язку утворюються з попередніх, а не з безладного буття. Нові форми взаємодії ґрунтуються на якійсь уже існуючій взаємодії, а не на абсолютному починанні взаємодії. Поєднання відбуваються з поєднань, спілки із спілок, суспільства із суспільств, а не з ізольованого буття.

Друга риса метафізичної ідеї взаємодії полягає в тому, що світ уявляється утвореним із речей, які впливають одна на одну згідно з загальними, однаковими законами. Світ, у якому речі діяли б не за всезагальним законом, був би чистісіньким маренням, мрією, а не справжнім світом. Ця

універсальність законів виявляється в тому, що одна й та ж річ так само впливає на другу. Якби річ А, діючи на річ В, одного разу викликала в В зміну С, а іншого разу за таких самих умов – зміну "m", то це була б фантасмагорія, а не дійсність. Але силою універсальности закону однаково, чи це річ А, чи В, тільки б ці речі перебували у відповідних відношеннях до речі С. Таким чином, закон стосуватиметься взаємодії речей, а не їх індивідуальних якостей. Ця друга риса взаємодії глибоко входить у право.

Третя риса. То над якими ж речами цей загальний закон може панувати? Над тими, як каже Платон, які схожі за природою, виявляють одну й ту ж ідею; тільки за цієї умови вони можуть підпорядковуватися одному й тому ж законові. Наприклад, камінь падає з висоти вниз не як камінь, а як маса; наше тіло підпорядковується тому ж законові падіння не тому, що воно орган духу, його носій, а тому, що воно також є маса. Отже, якщо річ А при взаємодії з С, чинить на останню вплив "n", то це ж саме А при взаємодії з D чинитиме на неї такий самий вплив "n", якщо тільки тіла С і D підходять під одну ідею. А якщо вони не підходять, то А при взаємодії з С і D в одному [випадку дасть] "n", а в другому "m".

Отже: а) можливі тільки нові форми взаємодії, а не починання їх з початку; б) взаємодія можлива тільки в речах одномірних; в) взаємодія можлива тільки за загальними законами. Оскільки право є, за метафізичним уявленням, взаємодія, // то всі ці три риси повинні в ньому сполучитися: там нема 119
права, де нема однієї з цих рис.

Отже, [по-перше], можливі нові форми взаємодії, [які не починають] їх спочатку. Якби людина [не] перебувала наперед у [нормальних] стосунках з іншими, або не мала в собі здатності до них, то вона не могла б вступити ні в які правові відносини. Якби можна було уявити людину як індивіда, позбавленого всякого зв'язку з розумними істотами, то він не мав би можливости створити правові відносини; думка про право ніколи не зародилася б у ній, і була б можлива тільки одна груба взаємодія матеріальної сили.

Іншими словами: якби в нас не було морального духу, то не було б і ідеї права. Для доказу того, що право є вияв морального духу, уявімо людину, яка певним незрозумілим чином виросла на самоті. Якщо ця ізольована людина має вроджену їй здатність судження про речі, то передусім у своїй думці вона знайде певні людські думки, які вона визнає істинними і стосовно яких буде переконана, що будь-який розум змушений буде прийняти їх. Завдяки саме цій розумовій здатності людина носить у собі початок спільного для всіх розумних істот раціонального права.

Отже, якщо людська думка визнається загальнопридатною, то не за згодою з іншими людьми, а за внутрішнім змістом самої думки, за її внутрішньою основою. Розум є тією головною ниткою, яка в моральному співжитті вже наперед пов'язує людину з людиною. Уявімо далі, що ця ізольована людина поки що не живе у суспільстві, але творить для себе правила поведінки. В ній виникає спільна воля, яка не залежить від її індивідуальної волі й якій вона надасть значення, притаманного будь-якій розумній істоті. Якщо якась пристрасть змусить таку людину зрадити свої звичайні правила життя, то вона відчуває докір сумління й скаже, що, звичайно ж, якийсь лихий дух спокусив її й примусив відступити від прийнятих правил.

Таким чином, у неї з'явилася вже загальнопридатна ідея, змістом якої служить право і добро. Уявімо далі, що ця людина утворила в собі ідею Бога. Вона усвідомлює його так, що Бог є істота розумна і приписує йому таку волю, змістом якої служить право і добро з тієї причини, що сама вона є істота розумна, правова й добра; на Бога, таким чином, вона переносить те, що для неї священне і добре. З цього видно, що людина за самою своєю суттю є істота соціальна: її думки в ідеї істини, [і взагалі], в ідеї права, стають спільні [з думками інших людей]. Арістотель сказав, що і ми бачимо основу цієї істини, що людина є політична тварина.

Друга риса, ця моральна взаємодія розумних істот, мож-
120 лива тому, що їх розуми сумірні або виявляють одну // й
ту ж ідею. Щоб довести це практично, пригадаємо, що там, де егоїзм примушує заперечувати право інших, там видно прагнення довести, що їхня натура не має своїх прав і несумірна з натурою розумних істот; і навпаки, коли правдива релігія виокремила богоподібність людини або [визнала], що Бог і людина [підходять під] одну ідею, тоді логічно було б зробити висновок, що людина вступила в договірні стосунки з Богом.

Третя риса поняття взаємодії полягає в тому, що такі запорівнювані істоти перебувають у взаємодії за одними загальними законами. Зміст цих законів у загальній теорії взаємодії істот залишається невизначений. У цьому ж випадку зміст цих законів повинен бути визначений спеціально [ідеєю] розумної істоти.

Матеріальні речі у своїй взаємодії підлягають невідворотним законам, форми яких є: поштовхи, тертя, словом, усі форми насильства або сліпої сили. Коли софісти вчили, що право є сила, то стосовно матеріальних речей вони мали рацію. У світі речей справді панує сила, насильство або [їхня взаємодія] зводиться до цього закону. А для розумної істоти закони повинні й

можуть бути виведені тільки із розуму і його ідей. Власне, яке відношення має та розумна істота до законів сили і закон сили до розумної істоти? Розумна сутність до закону насильства не має ніякого відношення. Розум проникає всюди і скрізь, але не може чинити тиску, зміни і насильства: він своїм розумінням [не] зачіпає жодної билинки.

Наприклад, у серці людини нуртують бажання; але ці бажання не змінюють бажаного предмета. Ми розрізняємо добре і лихе, але це знання не має жодного впливу на ті предмети, при погляді на які виникають думки про добре і лихе. Отож, нема ніякого відношення між законами [розуму] і законами насильства. Для розумної істоти залишається тільки один закон взаємодії гідности, який протиставляється закону насильства. Так, наприклад, коли думка розуму істинна, вона має загальну придатність і рухає як сила або насильство дух інших розумних істот.

Таким чином, з ідеї вартісности виходять усі закони взаємодії для розумних істот – "leges legum"[1], які мають значення загального законодавства для всіх розумних істот. Тільки-но, наприклад, думка істинна, вона вже стає законодавчою та обов'язковою для всіх розумних істот. Іншого виходу тут нема, бо в існуючому є тільки два закони: закон сили і розуму; закон розумний для істот розумних. Або ми повинні трактувати себе й інших як речі, позбавлені господаря, і тоді буде діяти закон насильства, або ж ми повинні трактувати себе й інших як розумні істоти, – і тоді буде панувати закон розуму однією своєю вартісністю.

Таким чином, ми // приходимо до положення особливо 121
важливого, що людині як розумній істоті, властива автономія, яка полягає в тому, що людина підкоряється законові, який сама собі встановила на підставі пізнаної гідности, – встановила як придатний для всякої розумної істоти. Тому людина має значення законодавця в царстві розумних істот. Необхідність цієї ідеї автономії відкривається з того, що крім закону сили й розуму в існуючому нема третьої форми законів.

Кант прийшов іншим методом до ідеї автономії. У своєму творі "Основи метафізики звичаїв", він: 1) посилається на здоровий людський глузд, який вимагає поваги до морального закону; 2) стверджує, що метою розуму й волі не є самозбереження і щастя, тому що всі дії, які ведуть до щастя і самозбереження, краще виконуються інстинктом. Якщо б, таким чином, метою життя було досягнення щастя, то головним діячем у людині залишався б інстинкт, і людському розумові більше нічого не залишалося б ро-

---
[1] *лат.* закони законів.

бити, як насолоджуватися спогляданням щастя. А тому розум був би для нас не активною, а пасивною здатністю.

Але справжньою метою розуму є витворити таку волю, яка була би доброю сама по собі, а не як засіб до порятунку. Отож, евдемонізм не може бути предметом вибору розуму; навпаки, розум може вибрати тільки одну внутрішню добру волю. А істинну ж внутрішню моральну гідність має тільки той вчинок, який здійснюється з усвідомлення обов'язку. Ця гідність залежить не від мети вчинку, а від принципу волі, на підставі якого здійснено цей вчинок; тобто людина має моральну гідність не стосовно того, чого вона хоче і не стосовно того, чи здійснить вона свій намір, але стосовно тих мотивів, через які вона захотіла так вчинити і вчинила.

Звідси ми одержуємо поняття доброї волі, а саме: добра воля є така воля, яка керується уявленням обов'язку, – а отже, керується законом. Оскільки цей закон ми накладаємо на себе добровільно і оскільки, з другого боку, цьому законові намагається протидіяти самолюбство, то в нас усупереч егоїзму виникає повага до закону. Таким чином, об'єктивне уявлення про закон стає почуттям поваги до нього. Отже, та воля є добра, яка керується повагою до того, що саме по собі є законне, чесне і має внутрішню гідність. Отож, єдиним принципом її діяльности повинна бути повага до закону.

Але ми не знаємо ще, в чому суть цього морального закону. Оскільки добра воля не мотивується ніякими схильностями, а тільки повагою до закону, то для діяльности цієї волі нічого
122 не залишається, крім самої відповідности з законом. // Чи цей закон повинен бути суто формальним?

Сама ідея формального закону не запозичена емпірично з фактів життя, бо в житті дуже часто зустрічаються вчинки, які суперечать обов'язку, або вчинки, які випливають із сторонніх мотивів; тому вчинки, зроблені в ім'я обов'язку, дуже рідкісні й непевні. Отож, в емпіричних фактах ніяк не можна знайти підстави для моральних законів.

Людина постійно бореться між прагненнями розуму й потягом серця. Внаслідок такого стану людського серця і розум іде за уподобаннями [цього серця] і намагається виправдати свої вчинки софістичною мораллю: то він намагається укласти угоду між егоїзмом і мораллю, то прагне підірвати значення моральних ідей. Зважаючи на шкідливий вплив цієї софістики, потрібне знання практичної філософії, до якої входять: вивід моральних принципів, умовний і безумовний імперативи і теорія моральних мотивів. Почнемо з перших, з виведення моральних принципів. Кожна річ, каже Кант, діє у природі згідно з законом або принципом. Саме про неї ми й говоримо, що вона має

розумну волю.

Коли розум визначає волю неминуче, тоді дії, необхідні об'єктивно, будуть такими і суб'єктивно, тобто воля буде здатна вибирати тільки те, що розум визнав за добре. Та коли воля підкоряється і суб'єктивним мотивам, які інколи суперечать розумові, тоді й дії, які об'єктивно неминучі, будуть випадковими в суб'єктивному відношенні. Уявлення про об'єктивну основу, безумовно обов'язкову для волі, яка має суб'єктивні спонуки, називається заповіддю або імперативом. Тільки у святій істоті воля йде урівень із розумом, але в людській істоті воля має свої потреби, внаслідок яких вона ухиляється від закону розуму. В цьому останньому випадку закон розуму виступає як імператив.

Кант ділив імперативи на умовні і безумовні.

Умовний імператив завжди залежить від того, що ми маємо на меті. Наприклад, тому, хто має на меті збереження здоров'я, умовний імператив каже: якщо хочеш бути здоровий, не вдавайся до нестриманости, не насолоджуйся понад міру. Тому, хто хоче бути щасливим, умовний імператив каже: не розпалюй своїх пристрастей. Але крім цих умовних імперативів є імператив безумовний або категоричний. Він виявляє дії не заради мети, а як необхідні самі собою, отже, без усяких обмежень.

У цьому імперативі нема нічого за змістом, крім самої відповідности з законом. Він виявляється таким чином: чини 123
так, щоб правило твоєї волі мало значення // принципу загального законодавства. Це загальна формула для пізнання всіх розумних законів – моральних і юридичних. Або: "поводься так, наче правило твоєї діяльности повинно б стати вселюдним законом".

Отже, Кант показав тут тільки метод для випробування вартісности окремих правил. "Якщо ти захотів щось зробити, – то для розпізнання гідности цього вчинку запитай себе: чи захотів би ти жити в тому суспільстві або спілці, де всі прагнули б робити згідно з обраним тобою правилом? Якщо погодишся, то це правило загальнопридатне; якщо ні – індивідуальне". "Лиходій ніколи не бажатиме, щоб усі були лиходіями, а це вже є ознака його неправди". Кант став тут на безперечну, непохитну позицію: від закону ми вимагаємо, щоб він був загальноприйнятний, щоб мав придатність для всіх.

Другий пункт – зміст категоричного імперативу. Ми знаємо тепер, як виявляється категоричний імператив, але не знаємо, чи є щось насправді безумовне, чого вимагає воля розумної істоти? Воля має свою мету і мотиви, ця мета полягає або у волі розумної істоти, або в її

здатності бажати. В першому випадку вона є метою сама для себе, а в другому – для сторонніх цілей.

Коли дія відноситься до чуттєвого середовища, то ми одержуємо матеріальну мету. Навпаки, якщо в ній є щось таке, що саме в собі є метою, то їй буде відповідати імператив категоричний. Ця мета, власне, – розумна істота, тому що вона не може розглядатися як засіб для якихось подальших цілей. Отже, визначення змісту категоричного імперативу таке: "дій так, щоб людство в тобі і в інших було метою" або: "дій так, щоб людство в тобі і в інших не було засобом для тебе і твоїх цілей".

Якщо поєднати всі вищенаведені форми, то одержимо в наслідку, що волю розумної істоти слід розглядати як законодавця, який у своєму законі виявляє розумну загальнопридатну ідею. Оскільки людина є метою сама в собі, остільки вона має гідність. Тому автономія людини є основою розумної, моральної гідности людини. В царстві цілей [все] має або ціну, або гідність. Що має цінність, те має і еквівалент. Еквіваленту не має те, що має гідність саме в собі.

Отже, що стосується потреб людини, те має ринкову ціну, а що має мету саме в собі, те [має] внутрішню гідність. Добра воля визначається до своїх дій саме тим, що сама в собі може бути метою. Ознаки цієї доброї моральної волі такі: 1) вона визначається до діяльности розумом [...] і не залежить від
124 [емпіричних] // мотивів; 2) вона визначається правилом, стосовно якого виникає бажання, щоб воно було законом для розумної істоти взагалі; 3) вона має внутрішню гідність тому, що розумна істота за таким правилом ставить сама себе метою.

Зробимо короткий підсумок міркування про Канта: 1) автономія; 2) самовизначення до діяльности загальноприйнятих законів; 3) моральна гідність розумної істоти, яка стає для неї метою, всі ці поняття тотожні. Через переляк від першої французької революції всі філософи почали обходити ідею автономії розумної істоти. Внаслідок цього, вчення про автономію не набрало того значення, якого воно заслуговує.

Але індуктивний метод доводить той самий принцип автономії розумної істоти. 1) Коли ми говоримо про політичну волю народу, то ми розуміємо, що народ дослухається таких законів, які він прийняв би сам, якби був законодавцем; 2) яким би чином не виникло право, проте воно завжди має таку форму, ніби воно виникло з договору, тобто, з визначення умов взаємодії. Це найістотніша особливість права. Гуґо Ґроцій всяке право виводить із договору, і ця природна помилка спричинена тим, що право завжди має договірну форму визнання; 3) всяке право, цивільне і державне,

поволі прагне стати договірним; 4) коли, наприклад, переможець підкоряє народ і дає йому закон, то тут автономії нема. Отож, право починає діяти і бути тільки після визнання цього закону, а не тому, що його хтось дав, тобто починається право з автономії розумних істот.

АВТОНОМІЯ РОЗУМНОЇ ІСТОТИ І ПРАВО

З абстрактної ідеї взаємодії випливає загальне положення, що для духу людини і взагалі розумної істоти залишається один шлях – покластися на гідність закону. В цьому сенсі відкриття Канта неспростовне. Розглянемо вчення Канта про автономію розумної істоти. "Людині властива автономія, – каже він, – вона сама в собі, у своїх моральних ідеях носить усе своє законодавство". Але яким чином із загальної моральної ідеї виділяється то та, то інша ідея і переходить у царину позитивного закону? – Вирішення цього питання – подвійне, залежно від того, як ми розглядатимемо право, чи в широкому сенсі, чи у вузькому.

1. Ми розглядатимемо право в сенсі загальному, і тоді правом буде все те, що не є неправом; "ius est, quod non est iniuria"[1], як визначив Гуґо Ґроцій. Під це визначення права підходять не тільки суто правові, а й моральні [чинники], наприклад, // співчуття, доброзичливість як заперечення жор- 125
стокости й бажання лиха. Так судить принаймні людина, суспільство і християнство. Але юристи приймають право в сенсі найвужчому.

2) Право в сенсі найвужчому, – коли воно протиставляється відповідному йому обов'язку, наприклад, у договорі. Ця ідея права складається з тих самих широких ідей, із яких складається право в найширшому сенсі; тільки тут ці ідеї мають емпіричне визнання. Очевидно, тут межа прав постійно пересуватиметься і захоплюватиме в царину права дедалі більше і більше моральних переконань, як тільки вони будуть визнані загальнопридатними до застосування. Внаслідок цієї умови одна й та ж моральна ідея в одному місці втягнута в царину права, а в іншому залишається в царині моральних переконань внаслідок своєї непридатности.

Отож, право у вузькому сенсі полягає в тому, що ідея загальнопридатна морально, стає загальнопридатною емпірично. Таким чином, різниця між правом у найширшому сенсі й правом у найвужчому сенсі полягає в тому, що перше змішує право з мораллю, а друге виділяє деякі моральні ідеї й надає

[1] *лат.* правом є все, що не є неправом.

їм емпіричної загальнопридатности. Але ці виділені ідеї все ж таки залишаються моральними і жодними зусиллями їх не можна вилучити з царини моралі.

Уявімо ці моральні, емпірично загальновизнані істини у формі: A, B, C, D. Протилежні їм закони, будуть протилежні моралі й праву і набудуть виразу: – A, – B, – C, – D... Аби пізнати закон, який не має характеру загального законодавства, треба звернути увагу на те, чи всі визнають цей закон, чи всі заперечують? Так, лиходій – краде, але він не бажає, щоб його самого обікрали; отож, він вважає закон крадіжок не загальнопридатним. Таким чином, цей закон не може увійти ні до царини права, ні до царини моральности. Але якщо моральні ідеї всі можуть бути правовими, чому вони не визнані такими?

До права у вузькому сенсі з цих моральних ідей входитимуть тільки ті, які мають загальну застосовність, і довели це тим, що втілилися в народних законах, правах і звичаях. Для пояснення цього назвемо загальнопридатні ідеї A, B, C, D. Коли моральна ідея, припустимо, D, що входить до емпіричної свідомости, стає можливою до виконання, тоді вона переходить до права у вузькому сенсі й є вже Dm. Уявімо, далі, що ідея A перейшла таким же шляхом до права у вузькому сенсі й стала Am; отож, із чотирьох ідей Am, Bm перейшли до права, а інші +B +C залишилися в царині моралі. А в іншому суспільстві до цих двох ідей, які перейшли до права, долучилася й третя ідея +B і стала Bm. Питається, чому одна ідея +C не увійшла до права? – Відповідь одна: вона згідно з духом епохи не надається до виконання, не проникла до емпі-
126 ричної свідомости народу і // тому не увійшла до права.

Отже, автономія розумної істоти полягає в її ідеях, яких не можна вилучити з моральних ідей, хоч вони і вийшли з царини загальної моралі й стали як "species moralis"[1]. Так само як і загальноморальні ідеї не можна вилучити з царини юридичної; вони – правові, але тільки не емпіричні.

У Канта різниця між тими й іншими ідеями розвинута не досить ясно; тому його вчення треба відмежувати від непорозумінь.

1) Загальнопридатність закону має підставу в його внутрішній гідності. Кант має на увазі саме цю ідею. В "Критиці чистого розуму" він каже: "чини так, щоб право твоєї волі мало вартісність принципу загального законодавства". У нього є внутрішній закон, і він досліджує його веління. Цей закон є факт чистого розуму, і в ньому він міститься як ідея: тому створити його з власної волі, без даних розуму,

[1] *лат.* моральний різновид.

який прищеплений нам a priori, ми не можемо.

Таким чином, чистий розум знаходить у собі ідею як факт. – Але чому ж розум безумовно приймає цей факт за закон? – На це питання одна відповідь: цей закон є безумовний факт чистого розуму, бо ідеї, які складають зміст цього закону, є виразом безумовної гідности.

Чому, наприклад, істинна думка має загальне значення? Бо істина має безумовний, абсолютний авторитет для розумної істоти. Такий закон має гідність тому, що він служить виразом ідеї чистого розуму.

2) Автономія розумної волі не означає, що розум творить закони з нічого, або має їх у собі як готові визначення. Тільки розум знаходить ці визначення, ці закони і, знаходячи, обирає їх; у цьому сенсі розум, як каже Шталь словами Євангелія, "не є світлом, але хай свідчить про світло". Знайдений таким чином зміст є безумовно обраною ідеєю розуму.

3) [З цього] не випливає, що тільки в ідеї обов'язку дано моральний зміст: він є в безпосередній свідомості; форми дружби, співчуття, доброзичливости також належать сюди. Тож із метафізичної ідеї взаємодії, яка складає необхідну приналежність поняття про право, випливає загальне визначення поняття права, а саме: право починається із визнання правилами тих законів, які встановлюють відносини людей одне до одного. Цей момент визнання складає найістотнішу рису права, без визнання [воно] поступається місцем насильству однієї істоти над іншою.

ПРАВО ЯК МОРАЛЬНА ІДЕЯ

Моральні вияви ми знаходимо й у тварин. Наприклад, собаки // прихиляються до господаря; але це не буде моральний вчинок. Моральні вчинки або дії належать тільки 127
людині; адже необхідною умовою їх служить: 1) вільна рішучість волі; 2) те обране, що реалізоване волею. Тому все вивчення моралі розпадається на дві частини: в першому відділі ми говоритимемо про волю і поєднану з нею вільність; у другому – про різні види того, що обираємо і [чому] надаємо перевагу. Отож,

I. Поняття волі й вільности

Розрізняють три форми волі: 1) прагнення, незалежні від усвідомлення предмета, якому надається перевага; 2) воля, поєднана з усвідомленням предмета, якому надається перевага; 3) воля поєднана з усвідомленням предмета, якому надається перевага, і супроводжувана прагненням здійснити те, чому надано перевагу. Саме ця третя воля і складає предмет права. Прагнення можуть бути здійснювані підсвідомо, на-

приклад, у тварин і маленьких дітей; дитя, наприклад, відчуваючи теплоту, повертається підсвідомо в той бік.

Ці прагнення виникають із мотивів, що діють у тваринній природі людини і [засвідчують] спільність її з тваринами. У цих діях нема місця вільному вибору між задоволенням вимог і не задоволенням їх. Такі, наприклад, дії тварин, такі в нас усі так звані інстинктивні потяги пити, їсти, спати та інші. Такі прагнення, як, наприклад, пити, їсти, – аж ніяк не спрямовані на самозбереження, а хиляться або до припинення страждань, або до підсиленого задоволення інстинктивних потягів до нього. Тож, предметом прагнень може бути все те, що задовольняє інстинктивні вимоги і, задовольняючи їх, приносить задоволення.

Для нашого предмета вивчення цих прагнень цікаве у двох відношеннях: 1) за певних обставин у зрілої людини прагнення до цих дій інколи буває таким сильним, що змушує її не виконувати закону або порушувати його. Звідси виникло так зване право необхідности, через яке злочинна дія не інкримінується. Поняттю "права" тут нема місця, бо право відноситься до вільної волі, а не до необхідности, коли вона задавлена інстиктивними діями; 2) у стані сильних душевних хвилювань і за всіх пристрасних поривань душі воля зрілої людини гасне, поступається їм місцем, і людина діє як тварина.

Така людина заслуговує поблажливости, бо воля її зникла і в ній діють інстинктивні мотиви. Бажання виявляється в наданні переваги предмету без відповідного прагнення. Така форма волі виникає у людей, які мають обмежені здібності й сили. Так, Богові ми не можемо приписати бажань. Коли
128 ми // говоримо: ця дія бажана, то це не виявляємо рішучости виконати це бажане. Коли щось стає бажаним, це залежить від наших знань про нього і його відношення до наших потреб – чи безумовно воно нам необхідне, чи тільки частково. Що воно залишиться бажаним, залежить від усвідомлення нездійсненности. Ми задовольняємося тільки бажаннями, бо знаємо, що таке бажання не до здійснення. Нам, наприклад, приємно фантазувати й бажати, щоб фантазії, – це свято душі, як висловився Сократ, – перейшли в дійсність, але обмежуємося тільки бажаннями. Часто бажання залишається невиконаним тому, що йому суперечить інше, сильніше бажання. В останньому випадку, коли бажання залишаються тільки бажаннями через неможливість їх виконати, найпалкіші бажання не викликають прагнення до їх здійснення; адже це бажання паралізується усвідомленням повної неможливости його виконання.

Цей останній факт має вельми важливе значення в

установленні прав і правових відносин. Наприклад, у меншості або в більшості виникає усвідомлення кращого права; але є соціальні умови, які не допускають можливости застосування кращого права у житті; або коли суспільство стосовно певного закону розділяється на дві однаково сильні сторони. Таке суспільство може бути визнане нездатним до законодавства.

Третя форма – воля випливає з бажання, яке супроводжується переконанням, що бажання буде виконане. Коли таке бажання здійснюється, ми у своїй фантазії будуємо весь план дії, на яку спрямовані наші бажання. Всередині нас ця дія вже звершилася, залишається тільки, щоб ця дія виявила себе назовні, перейшла в дію за складеним нами планом. У поняття вільної волі входять такі моменти: 1) самовладання; 2) мотиви або спонуки; 3) вибір; 4) практичні засади або переконання; 5) характер і воля, вільність.

Самовладання виявляє силу волі й суб'єкт, цілком нездатний до самовладання, точно кажучи, не може бути повним суб'єктом права. В такому суб'єкті всяка дія має форму події, випадкового факту, а не реального вчинку. Щоб відбулася свідома рішучість до дії, треба щоб ця дія була піддана суворій критичній оцінці. Такі вчинки підходять під ідею відплати. Але в міру того, як учинок реалізується з меншою мірою самовладання, він наближається дедалі більше й більше до події. Такому вчинку ми протиставляємо або пострах, або ласку.

Дуже часто люди не знають своєї волі й живуть під чужою владою. Дуже багато людей не можуть дати звіту в тих правомірних стосунках, до яких вони вступають нібито вільно. З цього // погляду на суб'єкті права цілком 129
ґрунтується державне право, яке забороняє численні приватні угоди людей, наприклад, якби хтось готовий був продати своїх дітей або частину свого м'яса, передбачаються такого роду заборони, [що] самовладдя є недостатнє. Ще важливіше для правника зважити ступінь поміркованости, рішучости волі в тому чи іншому вчинку; він зобов'язаний визначити, що у певному вчинку зроблено із внутрішніх спонук, а що – із зовнішніх. До поняття самовладдя входять, таким чином, спонуки.

Другий момент волі – спонуки або мотиви.

Як найпростіший щоденний вчинок не робиться без причини, так і всі бажання випливають із спонук або мотивів. Найнижче коло мотивів складають такі, на вибір яких не мали впливу особисті розрахунки. З таких мотивів походить бажання пити, їсти, спати і т. п.; вони повертаються самі

собою після закінчення певного терміну й спонукають людину до задоволення вимог. Такі мотиви спільні у людини й тварини і не характеризують її особистої гідности. У дитинстві людина рухається і діє, спонукана тільки цими мотивами. В міру її розвитку коло її мотивів розширюється; мотиви стають високими, різноманітними, невловимими. Часто людина робить своїм мотивом думку про те, що відбулося 1000 років тому.

Ці мотиви походять у душі не інакше, як у формі задуму, наміру. На факті, що наша воля може бути вільною від одних мотивів і підкорятися іншим, ґрунтується моральне вдосконалення людини. Унаслідок незвичайної тонкости мотивів нам часто здається, що людина діє цілком вільно, не спонукувана нічим. Тим часом людські вчинки справедливо можна порівняти з силогізмом, – як зауважив Арістотель: верхній засновок складає переконання, нижній – приватний мотив, а висновок, тобто вчинок, випливає з них з абсолютною необхідністю. Таке відношення мотиву до вчинку [відбувається] як відношення нижнього засновку до висновку.

А відношення мотиву до переконання характеризується тим, що мотив завжди відноситься до того приватного кола, в якому ми хочемо діяти. Якщо переконання чисті, то вчинки, однак, можуть бути за мотивами жорстокі, фанатичні, шкідливі для інших. Подамо такий факт: одна мати зазнала невимовної скрути: в неї народилося двоє дітей і вона задушила їх, щоб вони не зазнали поневіряння. На суді її не було звинувачено. А чому? Бо спонука матері й мотив були чистими. Вона думала позбавити дітей страждань, була переконана в цьому. Принцип матері – безмежна любов до дітей, а мотив – бажання позбавити їх злигоднів. Тут //
130 осудности злочину не повинно бути.

Третя сторона волі – вибір.

[Людина] вирішує, які з бажань обрати і які засоби вжити для цього; з одного боку, найрізноманітніші бажання мають шанси стати цілями й передбачають найрізноманітніші засоби, які ведуть до цієї мети; одні з них шляхетні, але важкі, інші легкі, але низькі. Людський розум обмірковує, чи можлива мета, і чи достатні засоби. Людина обмірковує, які з бажань повинні бути полишені, які повинні стати цілями. Тільки-но зроблено вибір, відбувається рух людської волі до мети. З того, що у виборі брали участь усі людські здібності, для нас стає корисним [знати], чому у виборі виявляється вся особистість людини, її воля.

У цьому акті волі зосереджується, таким чином, уся людина і її вчинок є власною її справою, а не результатом сторонніх причин. У цій незалежності від стороннього зовніш-

нього впливу й полягає головним чином перемога людського духу. Тому в міру зростання освіти посилюється суб'єктивність вчинків. Дикун у своїх вчинках мотивується зовнішніми спонуками, а освічена людина – внутрішніми. Тому вона вимагає [простору] для своєї індивідуальної волі, що виявляє всю її сутність, адже у волі діє вона сама і вся вона. Коли людина перебуває посередині між двома різними цілями, до яких ведуть два різні шляхи, вона, вільна, намагається досягнути однієї з них; або ж замість них обрати щось третє. Отож, у цьому вчинку вона виявляє вільність дій, унаслідок якої здійснює вчинок, який обирає її воля. Таким чином, людина вільна, коли вона діє так, як хоче. Отож, у виборі людина вільна.

Але цей факт не ліквідує того факту, що при виборі предмета неодмінно було взято в розрахунок щось особливе, через яке зроблено вибір. Вибір неодмінно обумовлюється чимось. З одного боку, людина не може вибирати того, про що вона не має поняття. Для того, щоб побажати предмет, треба його спізнати; тому з розширенням кола пізнання збільшується маса бажань. Отож, вибір залежить від знань. З іншого боку, людина не може вибрати того, що не може задовольняти її нижчих або вищих потреб і вимог. Тому у вільному, певно, виборі людини неодмінно виявляться її виховання й погляди, потяги й пристрасті, словом, усе, що дають людині природа і суспільство поза її вільною волею. Вільність волі є тільки здатністю людини діяти згідно з її думками, відчуттями й бажаннями.

Четвертий момент практичного принципу – переконання. Як із // окремих уявлень ми утворюємо загальне поняття, яке слугує нам керівним принципом в огляді класифікації 131
пізнань, так і з окремих бажань виникає загальний принцип, загальна воля, яка керує людиною і каже, які бажання вона повинна здійснювати, а які тамувати в собі. Цей принцип дається життєвою практикою. Коли, наприклад, ми виконали в перший раз якесь бажання, то внаслідок одержуємо або приємне, або неприємне [відчуття]; коли це бажання зустрінеться з нами іншим разом, то ми або приймаємо його і прагнемо виконати, або [обіцяємо]. Тому бажання ми піддаємо оцінці. Ці правила для оцінки бажань називаються практичними принципами або переконаннями. Стосовно цих переконань [воля] залишається незмінною.

Такі правила ми набуваємо дуже швидко, – хутко, наприклад, переконуємося, що вести знайомство з поганими людьми не годиться, вживати спиртні напої шкідливо і т. п. Ці правила волі людської ніхто не дає, а вона сама встановлює їх для себе; в цьому випадку вона автономна. Між цими

правилами нерідко можна зустріти такі, які мають характер загального закону. Але, походячи з волі, ці правила стосуються волі. Так відбувається оцінка бажань волі стосовно того, чи корисні ці бажання, чи ні. Але другий вищий вид оцінки доступний людині тільки тоді, коли вона, відмовившись від своїх бажань, дивиться на те, чи дія з морального боку чесна, чи нечесна. Вона розглядає вчинок і правила, які виводяться звідси й складаються за переконаннями. Саме ці міркування про волю незалежні від волі й входять до морального світу під назвою ідей доброго, справедливого, досконалого і т. п.

П'ятий момент – характер. Його вже описано вище; бо влада над собою як найістотніша ознака автономної волі і є характер. Характер є формальна досконалість волі, внаслідок чого вона спрямовується згідно з практичними принципами або переконаннями. На людину з характером ми покладаємося тому, що несподіваний випадок не може примусити її діяти інакше. Цей характер греки окреслили поняттям "ανδρεια" – мужність, твердість. Для того, щоб одержати здатність, а разом і можливість до тих чи інших правових стосунків, потрібен певний ступінь, кількісна напруга характеру.

Здатність прийняти на себе зобов'язання завжди порівнюється з силою характеру виконати це зобов'язання: хто не має цього характеру, той не має права, не може вступати у правомірні стосунки. Хто, наприклад, здобув право розпоряджатися без відкупу своїм маєтком, той може ще й не мати права вступати на державні посади, бо не має
132 відповідного ступеня характеру. // Так, жінка за такого гуманного спрямування нашої доби не має всіх прав чоловіків, бо її [характер] недостаньо одиничний, сильний, пружний. Прислуга внаслідок довгого й часткового підкорення чужій волі має, за припущенням, слабкий характер; звідси – її різні юридичні відношення.

Шостий момент – вільність волі. Як виклад попередніх ідей – ясний, так [виклад] ідей вільности – темний. Під вільністю волі ми розуміємо якийсь невизначений феномен і коли вносимо його до царини права, то доходимо неясних і плутаних висновків. Види вільности: 1) вільність як гаразд; 2) розумова; 3) моральна; 4) метафізична.

Перша вільність як гаразд визначається тими обмеженнями, які окрема особа або суспільство відчуває з боку якоїсь обставини. Усунення саме цієї обмежуючої обставини є вільністю. Наприклад, хто зазнав утисків від політичної анархії, для того і деспотія є вільністю; кого утискувала деспотія, тому й анархія видається вільністю. Але серед цих

суперечностей є одне постійне, незмінне явище: це те, що людина хоче собі щастя. Але оскільки вона хоче бути щасливою й може бути нею тільки по-своєму, то індивідуальна вільність постійно входить у поняття вільности як гаразду.

В цьому відношенні суспільство повинно бути влаштоване так, щоб людина могла розвивати свою індивідуальну вільність. Але, розвиваючи індивідуальну вільність, людина входить у суперечність із вільністю держави. Звідси походить прагнення індивідуальної вільности впливати на вільність політичну або й на саму конституцію. Одначе, ніколи індивідуальна вільність не може бути надана особі в такому обсязі, щоб вільність особи позбавила вільности державу.

По-друге, кожний розвиток визначається сутністю того, що розвивається. Коли життя розвивається за цими ідеями, тоді людина вільна; але коли життя не узгоджене з цими ідеями, ухиляється від них, людина діє невільно. Йдучи услід за цією моральною ідеєю, суспільство вимагає вільного розвитку торгівлі, мистецтв, наук, релігії, вільности політичних установ; коли життя відповідає сутности цих форм, воно вільне.

Моральна вільність є доброчинство або сила, здатність духу дотримуватися моральних переконань. Звичайно в більшості випадків буває навпаки, як сказав Сенека: "video meliora proloquo deteriora se, quasi"[1] або, як сказав апостол Павло: "виджу – же инь законъ во удіхь моихъ противовающихъ закону ума моего"[2]. Отже, моральна вільність є здатністю вивищитися над вимогами і звабою натури для того, щоб безперешкодно йти услід за моральними переконаннями; у стані чистої вільности ні // афекти, ні схильності 133
неспроможні звабити людину й змусити її ухилятися від моральности.

Тут панує моральне переконання: знаю добре, хочу доброго і можу досягнути доброго. Але така вільність можлива тільки у волі. А стосовно людини, то вона зустрічає найсильніші перешкоди вільности з боку пристрастей. Чим сильніші пристрасті й чим більше зусиль треба, щоб погамувати їх, тим вища моральна вільність людини, коли силування ідеї доходить до повного заперечення життя: тоді це найвищий ступінь вільности як моральної гідности.

Розумова вільність. Вона належить до стану розуму в момент його діяльности. Пізнавальна здатність є необхідна умова для обрання мотиву вчинку, бо тільки та діяльність є вчинком, де людина діє свідомо й з наміром. Тож для інте-

---

[1]*лат.* бачу кращих, а схвалюю, наче гірших.
[2]*старослов.* "бачу інший закон у членах моїх, що воює проти закону мого розуму" (До римлян, 7, 23).

лектуальної вільности пізнавальна здатність повинна перебувати в нормальному стані. Тільки за цих умов людина має інстинктивну вільність; учинок, зроблений нею, є результатом її волі, а зроблене нею є тим, чого вона хотіла.

Ця інтелектуальна вільність нищиться, коли розум людини губиться на довгий або на короткий час; коли людина діє за фальшивим мотивом, тобто обманюється, приймаючи фальшиве за істинне, примарне за дійсне. Перший випадок, коли, наприклад, ми подаємо хворому отруту замість ліків; або хазяїн убиває слугу, який зайшов уночі, приймаючи його за лиходія. Дія в цьому випадку залежить від фальшивого мотиву; тому людина вчинила те, чого насправді не хотіла.

Інтелектуальна вільність може бути зменшена; сюди належать афекти й сп'яніння, коли людина забуває свої постійні правила, якими вона керувалася. Так, наприклад, у гніві людина, як кажуть, стає сама не своя і часто говорить і робить те, чого не зробила б ніколи в стані не затьмареного нічим здорового глузду.

Ось три безсумнівні види вільности. Перший вид – прагнення людини до індивідуальної вільности як до гаразду, другий – моральна вільність, яка надає людині можливість діяти згідно з її розумом або з вищими ідеями. Третій вид вільности – інтелектуальна вільність, здатність розрізняти справжні мотиви й діяти за свідомо обраними мотивами.

З цими трьома видами вільности поєднується потрійне положення людини: індивідуальна вільність робить нас об'єктами права, моральна вільність – суб'єктами права і, нарешті, інтелектуальна вільність робить нас об'єктами ставлення за вину. Саме коли на суді виявляється, що певний вчинок людина скоїла за відсутности інтелектуальної вільности, тоді
134 цей // недолік складає справжній [привілей] і вона стає поза всякою відповідальністю за скоєний нею вчинок.

Але ще передбачається метафізична вільність. Для нас, по-перше, зрозуміла вільність від утисків і перешкод, тобто, вільність як гаразд; такої вільности шукає і струмок, коли зриває греблю, яка затримує його, і птах, вириваючись із клітки. Такої вільности шукає кожна істота, і ми шукаємо її в суспільстві. По-друге, зрозуміла для нас і вільність інтелектуальна, яка властива людині; бо ніхто не діє зумисне за фальшивим мотивом; ніхто зумисне не хоче обманювати себе. По-третє, зрозуміла для нас і моральна вільність. Коли ми щось схвалюємо, в нас пробуджується бажання здійснити обране; це обране є наша мета. Коли ми можемо досягнути цього, коли ми у змозі діяти згідно з нашими переконаннями, ми вільні; коли ж ми не можемо діяти, коли є перешкоди, тоді ми стверджуємо, що наша вільність обмежена.

Але якщо вільність від перешкод, фальшивих мотивів і пристрастей зрозуміла, то вільність самої волі є цілком новим поняттям. Щоб досягнути ясности, зауважимо, що не слід змішувати поняття "вільність волі" з "вільністю вчинків". Вільні вчинки є ті, яких захотіла людина, обрала і схвалила їх. Тож кожний зумисний вчинок є вільний. І правник не знає іншої вільности, крім тієї, яка означає відношення вчинків до волі. Цілком інше поняття входить у науку й практику, коли кажуть про вільність самої волі. В цьому випадку хочуть позначити не відношення вчинку до волі, а властивості самої волі, за якими вона має свій напрямок у своїй волі, не залежить від жодних мотивів, сама собою розпоряджається і визначається щодо дії.

Таке метафізичне поняття про вільність волі, яка визначається так: "вільність волі є здатністю волі починати з абсолютного початку, тобто без мотивів". Що це поняття неправдиве, і в дійсності йому ніщо не відповідає, видно з самого визначення; тому положення, що воля сама по собі сприяє тому, щоб діяти, рухатися, – спростовується своєю внутрішньою суперечністю; бо тоді одне й те ж є і рухоме і рушій, діяльне і пасивне. Аби вчинок був вільний, треба, щоб він походив від волі. Так і воля, аби вона могла визначати себе, повинна захотіти себе, захотіти самого хотіння. Отже, поняття вільности волі усувається власною недоладністю. Ні логіка, ні метафізика, ні практика не дозволяють визнати цієї метафізичної вигадки.

1. Логічні підстави. Коли стверджують, що вільна воля могла зробити інший вибір, ніж той, який вона зробила, то в цьому випадку дійсність виходить із дійсности й // про- 135
тилежної їй можливости. Реальним вчинком вважається той, яким він [не] міг не бути. Наприклад, хто вчинив злочин вільно, то хоч він дійсний, однак у ньому лежить можливість його протилежности. Але це безглуздя; справді, що ми розуміємо тут під вільним вибором? Такий вибір, внаслідок якого вчинено дію, але якість і сутність її полягають у тому, що вона могла б бути здійснена, або здійснена супротивна їй. Саме цю думку вважали можливою до здійснення в самому факті, протилежному йому.

2. Метафізичні підстави. Коли людина робить вчинок, припустимо, "А" і ми запитуємо: чому вона його обрала? – то теорія вільної волі відповідає: за вільним самовизначенням. У чому ж полягає цей вільний вибір? – У тому, що людина за тих самих умов або за тих же моральних переконань хоч і зробила вчинок "А", але могла його не робити, або зробити протилежний йому вчинок, або зовсім інший учинок, наприклад, "В". Тут було чотири можливості: те-

пер людина могла обрати кожний із випадків; бо всі види вчинків були для неї байдужі; але вона за вільним вибором обрала один "А".

Наприклад, виконати закон і не виконати якась людина була однаково владна, – ніщо не спонукало її виконати або порушити закон, але вона все ж виконала. Таким чином, вільність полягає в тому, що дії "А" і "В" були байдужі, однак надано перевагу "А"; тоді неминуче постає питання: чому ж надано перевагу "А"? Скрізь виявляється цей закон причинности. Тоді те, чому вона надала перевагу "А", складає підставу, причину, за якою людина вчинила дію. Та й за рівности людина дуже часто відчуває стан коливання, коли її тягнуть два мотиви, коли ні один не пересилює іншого; тоді людина перебуває в перехідному стані. Тут нема ознаки вільности невільного вибору, а є один інстинкт мотивів.

3. Моральні підстави. Якщо вибір вільний, якщо є здатність самовизначення, яка з однаково можливих вибирає "А" і "не А", то для такої істоти всі переконання стоять на одній лінії. Людина обирає вчинок вільно, не обмежена ні користю предмета, ні шкодою його, людина обирає його цілком байдуже. Наприклад, людина чинить чесно і справедливо власною волею, але не мотивовано поняттям про честь; вона робить добро не з любови до добра, а за вільним самовизначенням, за яким з однаковою байдужістю могла зробити добро і лихо. Це така вільність, за якої факт ставлення за провину зникає. Вся наша гідність у шляхетних вчинках полягає у схильності до гарних мотивів, але за такого погляду на вільний вибір
136 // неможливе ніяке удосконалення людини, жодний моральнісний прогрес: бо людина однаково владна, вольова, вільна робити добро і лихо.

4. Практичні підстави. Уся ця неправдива метафізична ідея грунтується на поганому розумінні думок здорового глузду. Російська людина називає вільну волю доброю волею. Але коли загальний смисл говорить, що людина має вільну волю, то вона аж ніяк не приписує людині здатности обирати такі вчинки, які відповідають загальній освіті, або середньому рівню моральних сил. "Кому багато дано, від того багато і вимагається", говорить Євангеліє; адже вільність відповідає освіті. Справді, ми самі не ображаємося, коли селянин ставиться до нас грубо, тому що ми передбачаємо в ньому нездатність до ввічливого поводження.

Людина взагалі здатна на такі вчинки, які відповідають її знанням і моральності. Але оскільки у певній етиці панує певний ступінь освічености, однакова сприйнятливість до певних мотивів діяльности, то передбачається, що всі стоять на одному ступені морального розвитку; ось чому за-

гальне законодавство карає нас однаково за один і той же злочин, хоч інколи несправедливо. Але усунути цю незручність було б можливо тільки тоді, коли б здійснилася ідея Платонової держави. Отож, якщо людина вільна, це означає, що вона може діяти за свідомими мотивами.

Вчинки вільні, коли вони залежать від волі, а воля перебуває в залежности від свідомих мотивів. Що розумніші ці мотиви, то людина вільніша. Людська вільність, таким чином, завжди пропорційна твердості характеру й ступеню його розвитку. Ця вільність робить його владарем самого себе і водночас обставин; вона виявляється в легкості, з якою людина дотримується своїх переконань. Тому тільки той вільний, хто має можливість іти свідомо за обраним мотивом. Тож вільного вибору немає, хоч і є вільність учинків. Мірою того, як до суспільства входить переконання, що вільність розвивається в міру розумового й морального розвитку, – кримінальне право ушляхетнюється і хоче витіснити систему тілесних покарань системою виправлень.

Несправедливо карати людину тільки за те, що моральна й розумова освіта не надали їй можливости сприймати кращі мотиви – в цьому полягає вільність як досконалість. Справді, коли ми викриваємо людину в якійсь дії, вона для захисту своєї людської гідности в той же час намагається
назвати нам мотиви, // якими вона керується і свідомо їх 137
обрала. Кожен із нас уміє хизуватися перед іншими, вдаючи, ніби вчинок зроблено з чіткої й кращої спонуки. Вище цього не підіймається наше домагання на вільність.

РІЗНІ ВИДИ ТОГО, ЩО МИ ОБИРАЄМО, І ТОГО, ЧОМУ НАДАЄМО ПЕРЕВАГУ

Обране нами є метою. Але наука, яка перелічувала б види мети, неможлива, бо їх дуже багато. Наприклад, види наших насолод: одному приємне вивчення авторів, іншому – турецький кейф, ще іншому – дресирування коней, четвертому – філософське споглядання світу і т. п. Словом, насолода є скрізь, де є потреба або де є простий вияв сили. Якби ми не любили істини, то й тоді ще відчували б задоволення при вирішенні вчених завдань, бо це було б виявом нашої сили. Таким чином, скрізь, де є насолода, там є і мета. Але наука вважає, що взагалі за мету не тільки ми, але й тварини, можемо поставити тільки те, що є гараздом; але гаразд ми не можемо поставити за мету. В цьому відношенні, яка б не була різноманітна мета, що її прагне

людина, вона розділяється на два класи: суб'єктивні види та об'єктивні. Перший має значення для суб'єктивного відчуття людини.

Об'єктивні види мети мають внутрішню вартісність, незалежну від випадкових станів суб'єкта. Ці види обирає розум вільно, коли він неупереджений. Ця об'єктивна мета є безумовним гараздом, наприклад, справедлива дія залишається такою ж і при стражданні. Отже, ці види являють собою те, що філософи називають безумовним гараздом, тобто гараздом самим по собі. Перші види мети домагаються умовних гараздів, а другі – безумовних. Умовні гаразди, які містяться в суб'єктивних цілях, визначаються такими словами: приємність, задоволення, щастя. Система, яка пояснює все моральне життя з цих видів мети, називається евдемонізмом.

Безумовний гаразд або безумовне добро позначається словами "доброчинство, прекрасне, гідне, шляхетне, похвальне, внутрішньо досконале, моральний гаразд". Системою, що доводить реальність цієї безумовної доброчинности, є [етика], яка викладає норми розумної вольової діяльности. Ці різноманітні й безумовні гаразди давні люди звели до двох понять "utile" і "honestum"[1]. Та лише "honestum" є така норма діяльности, узгодженість з якою дає людині хвалу, звеличення, хоча б діяльність і не увінчалася бажаним успіхом, наприклад, героїчні подвиги. Так само, коли ми буваємо при спогляданні драматичного героя в театрі, внутрішня гідність його характеру дивує нас, хоча це не справжня, а вигадана особа. Саме це давні [люди] виразили словом ["honestum"], а все решта словом "utile".

З цього випливає загальне положення, згідно з яким обрані види мети розпадаються на два класи – умовні й безумовні, суб'єктивні та об'єктивні. Ці дві протилежності зводяться
138 до тих протилежностей, які властиві // чуттєвості й розуму. Для чуттєвої істоти гараздом є те, що задовольняє чуттєвість; для розумної істоти гаразд те, що доброчинне. В цьому ж полягає різниця між софістикою і філософією. Чуттєва істота визначає вартісність усього за своїм масштабом, а розумна істота визначає свій стан за вартісністю обраної нею гідности.

Евдемонізм не може бути принципом морального життя. Евдемонізм, який визнає умовні гаразди за мету, не пояснює факту: яка різниця існує між доброю і лихою волею? А тим часом визнання цього факту складає загальну основу моральности і релігії й передбачає таку оцінку волі, яка діаметрально протилежна оцінці евдемонізму. Справді, згідно

---

[1]*лат.* корисне і почесне. *

з евдемонізмом, коли людина здатна достачити собі задоволення, то вона повинна була б бути чесною; але як тільки людину вразять нещастя, вона вважалася б нечесною.

Але на практиці виходить інакше: нікому ніколи люди не зводили храму за здатність насолоджуватися життям; ніхто не зажив безсмертя за те, що він міг задовольняти свої потреби. Отож, люди не вважають чесними інших за те, що вони вміють добре жити. Коли евдемонізм вивищується на ступінь морального принципу, тоді він робить людську особистість жертвою випадкових зовнішніх обставин і внутрішніх пристрастей. Він буде вимагати, щоб ми вивчали обставини, і згідно з ними обирали спосіб дії. І тільки-но ми будемо поставлені в інші обставини, тоді повинні будемо прийняти інший спосіб дії, тобто змінити характер. Але чи можна на таку людину покластися?

Евдемонізм, таким чином, робить людину пасивним знаряддям середовища, в якому вона обертається. Мало того: задоволення крім цього залежить від випадкових внутрішніх схильностей і пристрастей. Отже, нема можливости на евдемонізмі засновувати моральну особистість у людині. Людина тільки заслуговуватиме співчуття, але не буде суб'єктом права. Воля тут не сама собі дає закон, а зовнішні обставини нав'язують людині правила діяльности. З іншого боку, кожний предмет може бути схвалений і не схвалений, зважаючи на обставини; наприклад, коли вчинок "В" йде за "А", він неприємний нам, коли "В" йде за "С", він приємний нам. Звідси неможливо узгодити не тільки право з правом, але й людину з людиною. Таким чином, евдемонізм не є принципом, а є запереченням принципу.

Задоволення не може бути тільки принципом, бо воно само є пасивним наслідком стороннього принципу. Лиходій знаходить задоволення у лиходійстві, чесна людина знаходить задоволення в чесному. Тому воно не може бути основою //морального життя. 139

Евдемонізм є моральним скептицизмом, який показує, що висновок людей про чесне й нечесне, лихе й добре залежить від звичок, від суб'єктивного настрою людини. Якби скептик, який так висловлюється, вірив щиро у своє вчення, то чому б він став нарікати на несправедливість, коли ображають? Нарікати на несправедливість було б безглуздо. Але людина найскептичнішого [характеру] при найменшій образі одразу ж нарікає на несправедливість. Проте якби право було тільки суб'єктивним, то воно ні для кого не могло б бути предметом осуду й визначення як суб'єктивне задоволення.

Але цей скептицизм, який посилається на те, що в міркуваннях людей стосовно доброго і лихого, справедливого й

несправедливого панують суперечності, вказує, з другого боку, на всезагальність егоїзму, і життя, таким чином, визначається основним принципом моральної діяльности людини, бо егоїзм є прагненням до оздоровлення. Якби припустити, що життя завжди є джерелом людських дій, хоч це був би наклеп на людство, то й тоді всезагальність факту не вивищувала б все ж таки його на ступінь принципу. Так, якби [нас] вразила всезагальна хвороба, ніхто не визнав би її за це здоров'ям. Якби егоїзм був узагальненим рушієм (як показує факт, усі ганяються за задоволеннями), то вже те, що егоїзм завжди намагається прикритися личиною доброчинства, свідчить, що він не вважає себе чимось гідним; а отже, і він цінує доброчинство і справедливість. Усі аґітації, навіть найгірші, апелюють до священних прав людства і ніколи не звертаються до його егоїзму й пристрастей. Стосовно суперечливих міркувань про те, що є правом і неправом, що добрим і що недобрим, то це показує тільки, що згадані ідеї не суб'єктивні, а ми їх неясно розуміємо. Суперечності аж ніяк не доводять нереальности моральних ідей.

Яке місце посідає право в системі цих, безумовно схвалюваних, моральних ідей?

У кожному суспільстві право має [і] примусовий характер. Це дало привід Пуфендорфу зарахувати ідею права до "forum humanum"[1], а інші ідеї до "forum divinum"[2]. У Канта це відокремлення моралі від права виявляється навіть у самому визначенні, згідно з яким право є повноваженням примушувати, тому примусовість є ніби істотною ознакою права. Тож ідея права ніби й не має внутрішнього морального авторитету, а має свою силу в примусі. Ця ідея привела Фіхте до спроби знайти такий державний лад, який, не маючи потреби в моральній гідності громадян, надавав би кожному суб'єкту права захисту і досягав би мети навіть тоді, коли люди були б справжніми дияволами.

140 Давні [люди] // доводили, що держава може стояти тільки на доброчинстві. Проти цієї теорії є, одначе, такі заперечення. Тоді як правомірні вимоги спрямовані на покарання зовнішнього вчинку, моральність вимагає, щоб ми виконували обов'язок тільки з поваги до нього. Таким чином, у суспільстві спонуки, які змушують поважати й дотримуватися права, залишаються у нашій сваволі. Чесний і егоїст мають цілком інші спонуки до виконання закону. Це ніби доводить, що право не має морального авто-

[1] *лат.* суд людський, людський форум.
[2] *лат.* суд божественний, божественний форум.

ритету. Але в цьому випадку виокремився тільки соціальний характер права, залежний від неможливости [примусово сформувати] моральні спонуки. А насправді жодна держава не бажає, аби її члени виконували закони тільки для годиться, без внутрішнього співчуття, або зневажаючи їх. Тому всяке суспільство і держава покладають свої надії на моральне і релігійне виховання людини. Можна змусити до зовнішньої поваги права, але не до внутрішньої: справді чесна людина поважає право внаслідок переконання в моральному обов'язку – вона поважає його.

Примушення є не ознакою, не змістом права, а тільки умовою для до його застосування. Тому і там, де він неможливий, все ще існує право спонукання; наприклад, верховну владу не можна змусити, але ніхто не скаже, що вона не має обов'язків; тут нема примушення, але є право. Саме примушення повинне бути правомірне. Тому право належить до "forum divinum" або має внутрішню гідність. Іншими словами, і право є ідеєю, завдяки якій відбувається розрізнення волі поганої й лихої.

Спроба вилучити ідею права з царини безумовних гараздів [починається] із спостереження досвідних суперечностей, які існують між правом і моральністю.

1. Оскільки моральний закон керує безумовно, то він не може бути джерелом права; адже право є, очевидно, чимось таким, чим я можу користуватися і не користуватися (Фіхте). Але сила цього заперечення полягає у зведенні суб'єктивного права до [ступеня] принципу. Безумовно вимагається повага до норм права, а отже, і [вимагається] неутискування особи в її вільному розпорядженні колом особистих прав.

2. Моральний закон часто забороняє користуватися правами, які через те не перестають бути правами. Чи не може моральний закон перебувати у суперечності з самим собою: давати закони і дозволяти їх невиконання? Це заперечення ґрунтується на змішуванні правових заборон з дозволами. Якщо моральність забороняє робити щось тоді, як право дозволяє, то це означає, що я маю особисте коло дій, де я безкарно можу не виконати морального закону або те, що влада уповноважила мене не виконувати цього закону.

Якщо боржник відмовляється платити за задовженим векселем, це означає, що тут соціальний принцип не йде // поруч із правом кредитора, і причина цього явища 141
цілком стороння, яка залежить від соціальних умов. Дозволене законом не означає тут, що закон бажає, аби боржник вчинив безсовісно. Навпаки, примус часто виходить поза межі права, коли, наприклад, кредитор переслідує чесного, але збіднілого [не] з власної вини боржника.

У суспільстві ми часто маємо не ідею права, а тільки ту її форму, яка залежить від соціальних станів суспільства. Тож право не тільки не стоїть у суперечності з моральними ідеями, а саме шукає в них опертя, коли суспільство бажає, аби кредитор не карав суворо чесного боржника. Водночас воно домагається, аби боржники були добросовісні. У прагненні суспільства убезпечити кредиторів і боржників ми бачимо відношення права до спільної користи, до його міцности і певности, а не до порушення моральности.

Вище було доведено, що відокремлення ідеї права від моральних ідей необґрунтоване. Причиною відокремлення був глибоко хибний погляд, заснований на тому, що в справжньому суспільстві право ґрунтується на примушенні. Але примушення не є ознакою права, а умовою для його реалізації; Держава справді не визначає мотивів, за якими повинні ми поважати право. Але це не тому, що право не є моральною ідеєю, а тому, що тут [проходить] межа зовнішньої влади, яка стежить за вчинками, а не за волею. Підстави, чому право хотіли відокремити від моралі, полягають у частих зіткненнях моралі з правом. Але ці зіткнення походять від соціальної обмежености права, а не від взаємної протилежності ідей права і моралі.

ПРАВО І КОРИСТЬ

Із факту, що правомірні стосунки охороняють наші інтереси, думали зробити висновок, що вся вартісність права міститься в цих інтересах. Так, Русо гадав, що як в арифметиці знаходимо середню величину між багатьма числами числову, так слід і між різноманітними інтересами знайти середній інтерес, який і буде правом. Бентам стверджував, що керівною нормою при визначенні права повинна бути думка більшости стосовно задоволення і незадоволення. Саме цю думку й слід підносити за допомогою закону до права. Якщо вдивитися в ці припущення глибше, то [можна побачити, що] вони вже дають підстави для припущення незалежної ідеї права. Справді, чому середній інтерес за своєю суттю такий, що його всі повинні були б визнати?

В цьому відношенні середній інтерес дає можливість відкриватися автоматичній волі, основна риса якої полягає у визнанні. Але те, що право здійснюється і реалізується тільки у випадку, коли діючі особи зупиняться на середньому
142 му інтересі, // це новий хибний погляд, який відкидається з метафізичного погляду. В психологічному відношенні це вчення не тільки хибне, а й неможливе. Для доказу візьмемо два приватних інтереси "А" й "В". Тоді щоб знайти із них

середній інтерес, треба скласти їх і розділити на кількість складників інтересів і внаслідок цього повинен з'явитися середній інтерес. А отже, (A+B):2=A+B:2. Але цей останній інтерес не буде вже інтересом ні "A", ні "B", ні обох разом, а буде інтересом третьої особи, непридатним для жодної з попередніх.

Це означає, що люди повинні забути свої особисті інтереси і прийняти середній; але для того, щоб погодитися на цей інтерес, необхідно мати моральні властивості, тобто здатність відрікатися від своїх інтересів, щоб поважати середній інтерес, а в його особі й право. Але без моральної вільности ми не можемо відмовитися від своїх інтересів. До того ж ця теорія така, що згідно з нею у державі її члени повинні одержувати не тільки порівну, але більше, ніж вони бажали б.

Середній інтерес, саме кількісний, визначуваний арифметичними частками, ніколи не відтворить справжнього інтересу, який маємо на увазі. Він не в змозі зважувати особисті, суто суб'єктивні інтереси, а інтереси об'єктивні – немислимі. Один і той же інтерес для одного має найбільшу суб'єктивну важливість, а для іншого він становить лише суперечність його інтересам; отож, мірка інтересів суто суб'єктивна.

Уявімо собі якийсь інтерес "A": для одного він є інтересом "A2", для другого "A3", для третього "A4" і т. п. Звідси випливає, що оскільки кожний інтерес може мати різну суб'єктивну ціну, то він не може бути визначений середньою величиною; ця теорія залишить раба рабом, якщо він пасивно ставитиметься до свого становища й індиферентно до вільности; залишить деспота деспотом, якщо вважатиме своїм особистим інтересом владарювання над іншими на необмежених правах.

Ця теорія неправильна і в моральному сенсі. Ми бачимо, що право може походити з безкорисливих цілей, наприклад, із пожертвування одного на користь іншого своїм особистим інтересом. Суспільство при тому було б украй неправдивим, якби всі, навіть найвищі, інтереси стало зводити до середнього інтересу: воно, таким чином, знищило б те, знищення чого не повинно було б терпіти.

Дуже небагато випадків, коли залежне від волі взаємодіючих осіб право визначається за середнім інтересом. Здебільшого право визначається суттю справи, стосовно якої люди вступають у взаємодію. Наприклад, коли артисти погоджуються дати концерт, вони не визначають спочатку середнього інтересу: скільки часу кожний із них повинен співати, відпочивати; бо все це визначається сутні-

стю, змістом концерту. Таким чином, інтереси мають тут тільки вплив на рішучість особи вступити до правових відносин, але взаємодія по праву буде вже визначатися
143 самою // суттю справи.

Точно кажучи, всі наші правові стосунки визначаються метафізичною стороною предмета, а не нашим прагненням до інтересу. Внаслідок хибного розуміння права як середнього інтересу, Русо дійшов висновку, що право і суспільний гаразд тотожні; але це справедливо тільки в тому випадку, коли воно вивищується до цієї вартісности загальними засадами права. Право є охоронцем людських інтересів у взаємодії людей одне з одним, але не черпає в інтересах свого змісту, бо право є самостійною моральною ідеєю, яка за своїм змістом має значення загальноприйнятого закону. А оскільки цей закон не освячує того чи іншого гаразду, то [він] не може бути спільним гараздом. Ісус Христос сказав: шукайте спершу царство Боже і правду його і це все прикладеться вам; цими словами він повідав нам вічний закон, який визначає відносини права й наших інтересів; закон через гаразд є результатом виконання закону правди, але сам не слугує його джерелом.

Це відношення інтересів до права справедливо порівнюють з відношенням тіла до душі. А розвиваючи думку, що право охороняє інтерес, ми розкрили тільки одну сторону відносин права до інтересів. Право стоїть у найтісніших відношеннях до інтересів, так що зі зміною інтересів змінюється й право. Наприклад, законодавець, часто посилаючись на інтереси, скасовує старі закони й видає нові. Саме цей близький зв'язок інтересів з правом і привів до висновку, що право тотожне з інтересом. Для розуміння справжнього зв'язку права з інтересами слід звернути увагу: 1) на ідею інтересу; 2) на відношення інтересів до природного права; 3) на відношення інтересів до ідеї відплати; 4) на творчу силу принципів права.

1) *Ідея інтересу.* Право є нормою для волі людини у її взаємодії з волею інших. Але воля немислима як чиста, [гола] і абстрактна воля. Вона є там, де є бажання, а бажання є там, де існують інтереси. Уявімо людину, яка не має інтересів, – у неї нема і волі, вона страждає її відсутністю – абулією. Ось чому право не є [у відношенні] до інтересів ніби службовим інтересом, але воно неминуче пов'язане з ними, так що інші відносини і немислимі; оскільки право керує волею, а воля інтересами, то воля й інтереси майже тотожні слова.

Якщо в певному суспільстві зникають певні інтереси і виникають нові, це означає, що попередня воля зникла, і виникла така нова воля, яка вже не визначається існуючим

правом. Отже, ця нова воля вимагає нових визначень права. Попереднє право схоже на священний храм, навколо якого всі люди вимерли і до нього більше ніхто не входить. // Попереднє право залишається священним, але вже нема волі, яку воно визнало б. Тому законодавець встановлює нове право уже для нових людей, що їх рухає нова воля, тобто нові інтереси. 144

Таким чином, право скрізь іде за волею, а воля – за інтересами: воно всюди переслідує людську волю і де її застане, визначає за всезагальними принципами. За різницею інтересів в один час право формується так, щоб із усіх облич вийшло ніби одне обличчя, один індивід, щоб держава набула міцности, – а в іншу епоху право має на увазі вільну культуру. Право, таким чином, має на меті інтереси, так що в міру їх зміни змінюється і право; але це нескільки не доводить, що право є середнім інтересом; навпаки, право є самостійною моральною ідеєю, що передбачає інтереси.

2) *Відношення інтересу вигоди до природного права.* Кожний інтерес неодмінно визначається у своїй вартісності переконанням. Внаслідок сили переконань ідея права не може визнавати за всіма інтересами однакової вартісности. Нема такого позитивного права, яке охороняло б своїм визначенням всі інтереси однаково. Щоправда, право в одного народу носить більше епікурійський характер; у другого – більше стоїчний. Проте, як за вченням Ляйбніца, Бог при створенні світу керувався вибором кращого, так і людському праву завжди властивий вибір кращого. Тому не всякому інтересу право надає однаковою мірою свою санкцію. Є такі інтереси, яким право відмовило і готове відмовити у своєму сприянні. Але якщо припустити такий пункт, де позитивне право збіглося б із природним, то тут право й інтерес збіглися б до тотожности. Це означало б, що право збіглося з такими інтересами, які самі по собі гідні захисту права.

3) *Відношення інтересів до ідеї відплати.* Там, де ідея відплати має своє застосування, завжди інтереси йдуть пасивно, чого вимагає ця ідея. В державі, наприклад, особа, яка надала їй значні послуги, користується більшими серед інших вигодами. Тут відшукування середнього інтересу було б несправедливістю стосовно ідеї відплати. У крайніх демократіях проти цієї ідеї відплати панує відкрита або прихована протидія, і цей шкідливий хибний погляд вказує на слабкість цих форм влади.

4) *Творча сила принципів права.* Часто походження права порівнювали у цьому відношенні з фізіологічним походженням мови. Розвиток цього порівняння // покаже нам, що ми розуміємо під творчою силою права. Мова виникає тоді, коли 145

людина частково розумом, а більше інстинктивно починає виділяти з маси видаваних нею звуків тільки правильні, чисті, естетичні й сумісні звуки. Точно так само утворюється й інтерес через право. Як при творенні мови вилучаються всі дикі, неправильні звуки, так і право вилучає багато інтересів із тих, що їх воно охороняє навіть якби до цих інтересів співчутливо ставилися серця багатьох: одні інтереси право засуджує на вигнання, а інші тримає ніби в ув'язненні. З цього видно, що право зовсім не йде услід за інтересами, як тінь за тілом, а навпаки, це їхній суддя, воно є моральною культурою інтересів. Воно або підтримує інтереси, або припиняє їх життя, якщо інтереси не мають внутрішньої гідности.

ПРАВО І ВІЛЬНІСТЬ

У такому самому відношенні до права, як інтереси, стоїть вільність. Але в історії філософії права поняття вільности відіграє вельми важливу роль. Під вільністю ми розумітимемо довільне обрання мети і засобів для її досягнення. При взаємодії людей одне з одним ця вільність обмежується й зберігається правом. Вільність має за мету досягнення одного з приватних гараздів, користування яким може бути правомірним і неправомірним. У першому випадку вільність законна, а в другому – протизаконна або свавільна. Визначити "a priori", якою мірою особі повинно бути надане в суспільстві користування вільністю, нема можливости, бо ступінь вільности рідко залежить від нашого бажання, а частіше від метафізичної сутности предметів права; так, наприклад, та міра вільности, яка для університету є гараздом, для армії була б згубною.

На кораблі під час небезпеки всі беззаперечно підкоряються волі капітана як машини, хоч в інший час кожному надається певна міра вільности. Тож вільність обумовлюється метафізичною сутністю предмета, з яким ми вступаємо до правомірної взаємодії. Тим часом багато філософів звернули увагу на цей закон і внесли в теорію права хибні переконання. Жан-Жак Русо перший поставив вільність в такі відношення до права, через які вільність є внутрішнім визначенням самого права. Саме ця помилка привела Русо до революційної теорії права, яка за всієї справедливости охарактеризована назвою "Євангеліє революції".

Зрозуміти сутність цієї теорії можна, звернувши увагу
146 на співвідношення людської здатности до права, // з сутністю самого права. Не слід пов'язувати двоє понять: "здатність до права" з самим правом. Людину щоденно спонукають до дії, з одного боку, система потреб, а з другого – система

здатностей. Але ні потреби, ні здатність не складають змісту права: адже зміст його полягає в загальноприйнятій нормі взаємодії як за потребами, так і за здатностями. Тому воля є вільною, якщо навіть [ми] вважатимемо її здатністю, без якої людина не може бути суб'єктом права. Питання: чому людина здатна до права і що таке право? Ці питання цілком різні. Але Русо цю просту правоздатність визнав за саме право. Те, чим визначається здатність до права, є саме право. Це перше обернення, тобто "revolutio" понять, яке тут є істотним.

Щодо відношення вільности й автономії: автономія є, без сумніву, принципом обов'язку й права; адже її сутність полягає у визнанні закону через його гідність; і не тому, що він продиктований іншою волею. Так, навіть і божественну заповідь ми виконуємо не тому, що вона є виразом волі, а тому, що вона є розумною і святою; тобто інша воля може дати нам закони і ми можемо прийняти їх, усвідомлюючи, що ці закони чисті й священні. Отже, моральна автономія сумісна з божественним і людським авторитетом і послухом. Визнання авторитету залежить від тієї самої автономії, яка складає сутність морального життя. Саме ця автономія і є виразом моральної вільности людини.

Внаслідок неясноти уявлення про цю основну істину морального життя Жан-Жак Русо твердив, що "обов'язок людини й народу бути вільними". В істині цілком навпаки: у відношенні до інших обов'язок людини й народу – обмежувати свою вільність нормами права. Крім того, Русо, без сумніву, спостерігав щоденні факти... Люди вимагають від держави, щоб вона ґарантувала їм безпеку і надала вільність. Наскільки безпека змушує нас шукати державу, настільки вільність змушує нас шукати її не тому, що вона утискує й нищить сваволю. Це егоїстичне прагнення волі або свавілля Русо звів до принципу правомірн[ої] держави і цей принцип, природно, не міг [не] бути революційним.

Природна вільність, що висловлюється в міркуванні: "я хочу, отже, це повинно бути [моє]", була визнана визначальною, [стала] організуючим правом, яке, у свою чергу, повинно було обмежувати природну вільність. Це перевертання принципу, ця його революція повела до революції конституції, яка була побудована на цій теорії. // Тут на- 147
слідок стає основою й основа наслідком.

Тим часом з цієї теорії випливли два фатальні наслідки: 1) Вчення про невідчужуваність вільности. За цією теорією тільки така держава правомірна, в якій громадяни, відмовившись від своєї необмеженої вільности, одержують її назад як учасники суспільної народної волі, яка є сукупністю

волі всіх. Тільки ця форма держави, на думку Русо, правомірна; всі інші форми неправомірні. 2) Ця суспільна воля, яка складається зі згоди членів громади, має всі властивості природної волі й для неї – я хочу, а отже, це моє право – складає весь принцип права. Тому, по-третє, тільки така держава правомірна, в якій Верховна влада належить народові. На інших можна перенести тільки силу, але не саму волю. Уряд – це чиновники, які виконують волю єдиного державця – народу, який у цілому ніколи не може бути несправедливим. Як розум дає людині владу над усіма своїми членами, так і цей Верховний керманич має безумовну владу над усіма членами держави. Тільки-но народ не захоче існуючої форми держави, самого цього вже достатньо, аби влада втратила своє право на владу і було запроваджено нову форму урядування. У цій теорії, як бачимо, панує абсолютний принцип демократизму. Згідно з цією теорією, Русо вважав Англію невільною державою, а схвалював польську і слов'янські конституції.

Кант, ідучи за забобоном, який відокремлює право від моральних принципів, дійшов переконання, що зовнішнє вживання вільности само по собі має вартісність, і до того ж таку вартісність, на якій повинно бути засноване право як система умов, за яких вільність кожного може бути сумісна з вільністю іншого на підставі спільного для всіх закону. Це визначення бездоганне, але воно аж ніяк не випливає з поняття про вільність як про гідність. Бо якщо вільність є гідністю, то чи її можна обмежувати? З вільности як гідности не можна вивести права як обмеження вільности. Сваволя ґрунтується на суб'єктивних міркуваннях про добре й погане.

Якщо ж це коло суб'єктивних думок про добре й погане слугує джерелом норм, правил, тоді кожний чинив би за таким індивідуальним [...] правом; [тоді воно] буде правом для одного, але аж ніяк не буде правом для інших. Отож, очевидно, царина суб'єктивних думок про добре і погане не може [бути] джерелом права. Але, з другого боку,
148 вільність означає зрілість моральної сфери людини. // Ось дві протилежні підстави, які були причиною того, що Геґель визначив право, з одного боку, як вияв об'єктивного духу, а з другого, змістом права поставив буття вільної волі.

1. Право є виявом об'єктивного духу; воно має свій корінь не в царині об'єктивних думок, а поза нею. На ступені суб'єктивности людина занурена в царину чуттєвости, для якої все зовнішнє є засобом для задоволення всіх схильностей. Але коли в цю царину проникає розум, духовне стає

спільною самосвідомістю, відбувається визнання інших людей рівними собі істотами. Саме в цьому визнанні й полягає право й суспільна воля. Така суспільна воля знаходить свій вияв у суспільному законі, який вже не залежить від суб'єктивних визначень. Саме ця об'єктивна воля і є правом, яке є вільністю, утвореною для свого зовнішнього існування у формі необхідности. Це вчення у багатьох відношеннях слушно охоплює право. Всі закони права виходять з одного принципу – визнання інших людей як розумних істот.

2. Геґель дає на підставі попереднього [висновку] таке визначення права: "воно полягає в тому, що існування взагалі є існуванням вільної волі; воно є вільністю як ідея". Вільність як ідея означає: відмовитися від вільности дикої людини; природна вільність тут не має місця й повинна бути замінена на визнану вільність. Це буде вже вільність об'єктивна, дана ззовні. Але вільна воля характеризує особистість; уся особа виявляє себе у вільності, тому і серйозність змісту права буде схарактеризована такими словами: "будь собою і поважай особистість в інших".

Це виведення ідеї права з ідеї особистоти є фальшивим, бо вимога бути особою не до виконання, коли ще нема права; тільки право, визначаючи особу особою, надає їй особисте коло життя. Таким чином, у Геґеля попереднє є наступним, а наступне – попереднім; одне й те ж разом слугує і причиною і наслідком, – що, звичайно, неможливе. З другого боку, не завжди право супроводжується визнанням кола особистої вільности; але право може бути і без цього визнання; або бути правом на невизнанні особистої вільности. Коли римський народ усього себе віддавав диктатору, який своєю владою гуртував увесь народ в одну силу, і коли рівень особистої вільности доходив до нуля, особиста вільність зникала; але сам стан держави при цьому залишався все ж таки правомірним. З цього видно, що невизнання особистости і її вільности не // руйнує самого права. 149

Далі у Геґеля об'єктивна воля проходить три ступені: права, моралі й моральности; на ступені права об'єктивна воля є суто абстрактною волею. У сфері моралі вона є такою волею, яка зосереджується на самій собі й порівнює себе із загальною волею; нарешті у моральній сфері, ця воля виявляється в спілках – у родині, суспільстві, державі. Такі ступені проходить об'єктивна воля. У сфері права об'єктивна воля визнається як воля, яка не залежить від моральних визначень. "Вільна воля, яка хоче саме вільної волі, це воля абстрагована від усякого змісту; вона складає всю сутність права". Досвід життя суперечить цьому визначенню. Як користується особа наданою їй вільністю – до цього

суспільство байдуже тільки удаваним чином. Право особи повинно бути реалізоване як гаразд особи, а не як беззмістовна воля. Часто формальна згода права особи з об'єктивним правом тільки буває [терпима], але не є сутністю права.

Для Гегеля, право є абстрактною вільністю, яка байдужа до свого змісту. Через цю байдужість до змісту право переходить природно в неправо, у заперечення права. Але це неправо також неминуче заперечується покарою, бо право відновлюється покарою. Держава як моральна субстанція поглинає собою окремі особистості. Ця теорія руйнування особистости, за Гегелем, цілком зрозуміла й природна; бо право особистости, за Гегелем, цілком зрозуміле й природне; оскільки право особистости не має в собі нічого субстанційного, дорогого, то воно абстрактне й марне.

Таким чином, ми пройшли теорію права як вільности від Русо до Гегеля; у Русо вона почалася вільністю, а в Гегеля закінчилася найабсолютнішим деспотизмом.

ПРАВО Й ІДЕЯ ЗАСЛУЖЕНОЇ ВІДПЛАТИ АБО СПРАВЕДЛИВОСТИ

Оскільки право визначає взаємодію розумних істот на загальновизнаних підставах, то найближчим чином воно нічого не досягає, а тільки позначає межу, всередині якої дії одного будуть морально сумісні з волею інших. А фізичні страждання якщо при цьому й пригнічуватимуть людину, то не ображатимуть її людської гідности. Цю останню рису висловлено так: "Qui suo iure utitur, nemini facit iniuriam"[1]. Тим часом за цими межами права як межами взаємодії відкриває[ться] простора царина вільної моральности; тобто [за ними] [лежать] такі моральні норми, йти за якими чи
150 не йти, залежить // від моральних переконань особи або [ж від] совісти. В цьому відношенні ми [вважаємо, що] кожний вільно моральний вчинок стосовно інших є або доброчинством для них, або злочинством. Третього середнього бути не може. Отож, є ряд вчинків, які характеризуються
1 як доброчинство і злочинство і залежать від моральної вільности.

Таким чином, якщо дивитися на поведінку людини із зовнішнього боку, то розрізняють три класи вчинків: 1) [такі, що мають] значення тільки для того, хто робить їх; 2) вчинки, які мають значення для інших як правомірні і непра-

[1] *лат.* хто користується своїм правом, той нікому не чинить несправедливости (образи).

вомірні; 3) вчинки, які мають значення для інших як доброчинство і злочинство. Два останні класи давні [люди] поєднали в одному понятті "справедливість". Це [горезвісне] "[suum] cuique tribuo" означало, щоб кожному надавати і заслужене, і що належить йому по праву.

Тому в Платона й Арістотеля справедливість [вимагала], щоб досконалість і відвагу дій однієї особи поважали за її ставленням до іншої особи; тобто, щоб [це заслужено давалося їй і переходило в її право]. Таким чином, набуте по заслузі не відокремлювалося від права. У Гуго Ґроція ми бачили: [він] ясно позначав те, що лежить у царині права і що в царині доброчинства та провів межу між правовими і моральними вчинками. Під право він підводив тільки правомірні і неправомірні вчинки.

Це дуже зрозуміле змішування ідеї права й справедливости: коли ми розглядаємо існуюче суспільство, то бачимо, що кожен із нас має права, і ці права є його власністю; з іншого боку, нам здається, що заслужене для людини є також своїм, а отже, є її правом. Таким чином, у понятті "suum"[1] злито двоє понять: право і справедливість; бо ми повинні надати кожному і те, що він уже має і те, що він заслужив. Проте право, вже наявне, необґрунтовано змішується з караючою справедливістю. Це змішування принципів права з принципами справедливости, яка віддає кожному йому належне, вносить нечіткість до теорії і до практичних правомірних стосунків.

Принципи права і справедливости надавати кожному своє і віддавати заслужене – істотно різні і перебувають логічно в різних перетинах і зіткненнях, із яких наведемо тут найголовніші.

а) Скрізь, без сумніву, право слугує і прагне служити [обороною від] злочинів. Але часто злочини, випливаючи з вільної моральности, слугують достатньою підставою для встановлення права. У тих сферах життя, де до вчинення злочину існувала сваволя, встановлюється право, тільки-но в них починають виявлятися злочини. Що більше люди живуть на світі, то система [права] стає складніша і охороняє такі сфери, які в наших предків складали царину суто моральних відносин.

б) Правопорушення і за поняттям практично не є неминуче злочинами, – це доводиться тим, що відновлення права взагалі не є покарою.

в) Коли навмисний злочин приєднується до правопорушення, ми нерідко маємо практично подвійну несправед-

[1] *лат.* своє.

ливість: "aa" – право порушене невиконанням зобов'язання, і "bb" – вчинено той злочин, проти якого було спрямоване зобов'язання.

Сюди підходять усі вчинки, звані кричущою неправдою. Наприклад, коли сторож сам украв те, що зобов'язаний стерегти. Людина, найнята охороняти вас, убила вас. Підкуплений суддя вчинив подвійну неправду. Він зобов'язувався виголошувати правду, а тепер не тільки ухиляється від правди, а каже неправду. Опікун, що розорює опікуваного. Адвокат, що таємно сприяє протилежній стороні. Сюди ж підходить і зрада, тобто не тільки невиконання зобов'язання, а скоєння того злочину, [для] відвернення якого бралося зобов'язання.

Мудрість народів [намагається] вловити всі ці відношення з точністю, [щоб відтворити] ідею права, щоб [певніше] відновити право, дати задоволення особі тією мірою, якою вона постраждала від злочину і покарати злочинця настільки, наскільки [він] порушив право.

г) Ідея справедливости як самостійна ідея надає [різного]
151 значення [таким вчинкам], // які у сфері права [покладалися б] на одній лінії й рівномірно [відхилялися б] від норм права. Або вона дає закон для визначення кількости злочину в правопорушенні. [Якраз] несправедливість буде тим більшою, що більшим є лихо, заподіяне комусь, і що менше буде зиску тому, хто заподіяв лихо. Навпаки, несправедливість буде менша, якщо до цього [лиха] були найсильніші мотиви, тобто, якщо воно [лихо] більше зиску надавало злочинцю і меншу шкоду тому, хто постраждав від злочину.

Уявімо багатія який відмовив поденнику-бідняку в його заробітній платні; уявімо бідняка, який украв у багатія, щоб мати щоденний шматок хліба. Обидва вчинки відійшли від права на однакову дистанцію, але не однаково від справедливости. Багатій, який скривдив робітника, здобув мало, а в бідняка забрав багато; навпаки, бідняк, що помирав з голоду, мав найсильніший мотив до злочину, але мало скривдив багатія, зате собі добув багато. Таким чином, і справедливість буде тим більша, що більше було зиску від злочину, якби він був скоєний, і що менше постраждав би від нього інший.

Навпаки, менша кількість справедливости була б у тому випадку, якби вчинок, протилежний їй, давав мало зиску і коїв багато злочину. Так, наприклад, більшу кількість справедливости бідняк чинить, коли повертає багатію загублене; бо він мав найсильніше прагнення, щоб притримати [загублене]; а багатій, повертаючи зароблену платню, [чи-

нить] меншу кількість справедливости; бо він мав особисту потребу в затриманій платні. Суд повинен стежити за цим, щоб поставити факт не тільки як факт права, але і як факт справедливости; на цьому факті грунтується право помилування, поблажливости, визначення ступеня нерівної провини за рівного правопорушення.

Отже, ми маємо три порядки ідей: 1) права, які відрізняються від зобов'язання; 2) права, які відрізняються від справедливости; 3) права, які збігаються з моральнісністю або які відрізняються тільки від того, що несправедливе. У третьому випадку правомірність кожного вчинку характеризується нешкідливістю; в першому відношенні зобов'язання слугують джерелами права; у другому відношенні право або тотожне справедливості, або тільки поступається їй, або суперечить їй.

Звідси троє відношень: 1) право може походити з ідеї заслуженої відплати і тоді воно тотожне справедливості, 2) часто одержує значення феноменального зобов'язання. Саме зобов'язання дає право і міняє силу. Наскільки існує право, настільки існує й зобов'язання. Іншими словами: на одному боці тягар зобов'язання, на другому – інтереси права. А людина є не тільки суб'єктом права, але і має незалежне значення. Отже, коли вона вступає в тяжке зобов'язання з іншою [людиною], а друга [людина] користується всіма своїми правами, то цей правомірний [стан], який користується правами, має справу не тільки з суб'єктом права, а і з самостійною людиною. Потісняючи її як суб'єкта права, він не повинен тіснити її як особу, оскільки "summum ius summa iniuria"[1].

Тому нерідко справедливість протиставляє праву менш тяжке зобов'язання, ніж те, з якого виникло це право. Як у понятті права міститься ознака визнаного безперечного, так і в понятті справедливости [міститься] ознака подібного, схожого, прийнятного, наприклад, коли кажуть: я купив недорого. Вона є принципом поблажливости, заліку й дарування права. Так, провина, поєднувана із заслугою, пом'якшується. Так, злочинець, що потерпів від свого злочину, судом людським може бути не покараний. Так, добродійство мільйонера, коли він прокладає залізницю, винагороджує себе вигодами від цього.

Ось погляд, стосовно якого Платон сповна висловив істину, що суспільство, яке б воно не було погане, [є волею] божественного, морального світоурядування, [яке] прагне організуватися // так, щоб кожний у цій організації стояв 152

[1] *лат.* вища законність – це найвища несправедливість.

на своєму місці, [на тому місці], яке він заслужив. Погляд ідеальний і справедливий, що його пізніше Ляйбніц визначив як справедливість, як любов мудрого. Цим він указав на організуючу силу справедливости як противагу праву. Так само, як [і] справедливість слугує джерелом права і сягає далі людських правових відносин.

Ляйбніц каже: "справедливість не дозволяє зловживати і тваринами, і собою. Ми, як моральні істоти, повинні поводитися згідно з цими моральними принципами". Згідно з цими принципами тепер право опікується тваринами. Бо поводячись жорстоко з тваринами, людина змушує свою [особистість] страждати більше, ніж потрібно. А з ідеї ж справедливости інколи виходить, що власник, який довго користується своєю власністю, втрачає на неї право, бо він не трактує її як свою власність. Але якщо таке значення справедливости у сфері права, то тим більше ми повинні остерігати себе від помилок, зроблених Платоном і соціалістами.

Платон вимагав, щоб кожний мав стільки прав, скільки він заслужив; щоб справедливість була єдиним джерелом права, і щоб інші всі джерела були усунені. Сен-Симон також вважав усі інші джерела права несправедливими. Він вважав правильно влаштованим те суспільство, в якому кожен одержує за своєю здібністю, а кожна здібність одержує згідно зі своєю заслугою. Тут проглядає загальна однобічність, яка полягає в тому, що: 1) справедливість вилучає інші джерела права, які лежать у вільній згоді; 2) вилучає джерела права, які лежать у вільному доброчинстві, наприклад, у пожертві для інших. І найвища спілка є там, де джерелом права слугує жертовна любов.

Згадаймо вчення Арістотеля, Платона і особливо [Христове]. Далі йде право, яке випливає із справедливости, але мається на увазі не та однобічна й жорстока справедливість, що віддає відповідною платою згідно із заслугою, як того вимагають соціалісти, а справедливість як любов мудрих, тобто як право і ласка. Нарешті, право як система погодження. Якби це останнє право було усунене, то ми не мали б простору для здійснення тих дій, які лежать у людській вільності; оскільки принцип вільности можливий тільки за відсутности утисків; бо простір робить вчинок вільним і слугує основою ставлення у провину. Без вільности нема ставлення за провину. У протесті соціалістів висловлюється ідея, яку слід помітити. Коли право, засноване на взаємному погодженні, суперечить ідеї справедливости, тоді воно підноситься на ступінь феноменального, тобто такого, яке допускається [тільки] на час, і в самому собі містить джерело

для свого знищення. Але через свою обмеженість ми не можемо обійтися без права, оскільки для реалізації життя згідно з ідеєю права, заснованого на одній справедливості, нам не вистачає божественної мудрости й святости.

Тим часом із відношення ідеї права до ідеї справедливости походить: 1) ідея рівности у сфері права; 2) ідея поблажливости або помилування і 3) принцип ставлення за вину.

1) Ідея рівности прав. На засаді права можлива нерівність власности, вільности і всіх гараздів; цього заперечувати не можна. Але оскільки люди підходять під одне поняття, оскільки людина є людиною, то нема підстав надавати перевагу одній над іншою в розподілі прав; [тобто] передбачається, що один має не більше значення, ніж будь-хто інший.

Отже, без особливих заслуг не може бути надання переваги. Таким чином, ми маємо тут справу не з правом, а зі справедливістю. Це доводиться тим, що жодне право не порушується неминуче, якщо я одному надаю перевагу над іншим без заслуг; але ідея справедливости вимагає протилежного: щоб я не надавав перевагу одному над іншим без 153
заслуг. // Ця ж ідея рівности може впливати на первісне устійнення права, бо коли людина, з одного боку, прийматиме тяжкі обов'язки, спонукувана до того тяжкою нуждою, а друга сторона з [егоїстичних] мотивів пропонуватиме ці зобов'язання, то право тут буде силуване і в такому випадку даватиме санкцію рабству, [гнобленню і лиходійствам], але це той погляд, з якого обґрунтовано протестують з правомірним гнівом в ім'я права людства і рівности. Дикун перед освіченим у цьому випадку має ту перевагу, що коли його гноблять, то утиски – не санкціоновані законом, і він може, і має право захищатися. Такий протест був проголошений під час Першої французької революції і в Сполучених Штатах у минулу війну.

Але й трактувати людей рівними є помилкою соціалістів. Її повторив Русо, який виводив ідею рівности з ідеї права. Проти цього треба зауважити, що право нічого не знає про ідею рівности й нерівности. Згідно з договором, наприклад, відбувається певне дотримання меж у стосунках між людьми, – чи тут є гноблення, чи нема, для права це однаково. Тільки одна ідея справедливости показує, що важкі, нерівні стосунки дають феноменальне право. А рівність перед законом полягає в тому, щоб сфера прав одного оберігалася, як і сфера іншого; бо як громадяни, вони – однакові. Громадянин – це людина, яка доручає захист своїх прав державі, а держава повинна захищати однаково як більші, так і менші права.

Це істотний принцип держави, доки його нема, нема дер-

жави. Уявімо, що держава захищає права різних членів порізному; тоді це означало б, що права одних членів належали б наче іншій державі. У Середні віки справді існувало багато таких привілеїв проти рівности охорони права для шляхти і духовних; багато таких привілеїв залишено в нас для шляхти в Ост-зейських провінціях: такий, наприклад, привілей для шляхти судитися своїм судом. Ці привілеї стосуються не тільки прав, але й кола їх захисту; одні й ті ж права для одних захищаються суворіше, для інших – ні. Це суперечить справедливості. Ось підстава, чому потрібна рівність перед законом, виходячи з ідеї справедливости.

Але безумовна рівність неможлива, хоч при устійненні правомірних стосунків рівність прав повинна бути керівним зачином. Реальна нерівність заслуг завжди обумовлює реальну нерівність прав, – адже несправедливо за нерівне надавати рівне, бо кожному повинно бути надавано відповідно до його заслуг. Цю заслугу не можна визначати особистою працею, а тим більше працею матеріальною. В усіх народів верховна влада користується особливою недоторканістю й повагою; навіть коли треба вказати на її зловживання, висловлюють це з поштивістю. Це тому, що влада з цим [зловживанням] складає більше доброчинство, ніж [певні] доброчинні дії якогось громадянина.

Тож справедливість, з одного боку, не дозволяє праву зникнути в індивідуальних привілеях; а з другого боку, ідея заслуги не дозволяє усім вважати себе однаково рівними. Тут ми вперше зустрічаємо поняття про вільність, оскільки вона є не тільки ізолюванням особи і зосередженням її на своїй сваволі, але й таке її положення визначає належне їй місце, зважаючи на її сили й заслуги. Одна справа – свавільна воля дикуна, а інша справа – вільність людини як члена суспільства.

Ми почуватимемо себе тим вільніше, чим пристойніше місце займемо: в житті під вільністю, як досконалістю, розуміється здатність діяти згідно з істиною, правдиво: "збагніть істину, – каже Спаситель, – і істина звільнить вас". Тому, той є психічно вільний, хто вивищується над сваволею і необхідністю; той є цілком вільний, хто здатний реалізувати план життя або ідею. Так само вільність, якої вимагає суспільна культура, є та, яку має людина, що стоїть на своєму місці, як в рідній [стихії]. Тут вона має розумну частку участи в послуху та владі. Вона визначається справедливістю, що обумовлює кожному його місце у суспільстві.

2. Поблажливість або помилування. Жодне право, яке б воно не було певне, не може бути таке самовдоволене, аби

воно втратило усвідомлення своєї справжньої або можливої суперечности із справедливістю, бо воно або зрівнює осіб, нерівних щодо заслуг, або ж за своєю індивідуальністю, робить рівних нерівними. Це дві сторони, // в напрямку яких 154
розвивається недолік права. Звідси випливає, що у сфері права повинні міститися умови для застосування правових вимог до приватних оказій у дусі справедливости. В цьому випадку право схоже з організмом.

Організм незвичайний тим, що містить умови для одужання часто без зовнішньої допомоги; в ньому, як кажуть, є внутрішній лікар, коли організм виліковується від хвороби сам собою. Так само і право не могло б відповідати своїй ідеї, якби воно було правом покари, відплатою штрафів і не було б правом помилування, поступливости, поблажливости. Давні [люди] казали: "non omne, quod licet, honestum est"[1]. Отож там, де "licet" суперечить "honestum" у самому праві, повинна відкриватися можливість його узгодження з "honestum".

Так відбувається поступка права перед вимогами справедливости і поступка ця особливо виявляється у праві помилування. Це право визначається справедливістю й без справедливости не може бути застосоване свавільно. Де право заміняється сваволею, там громадянин змушений одержувати як ласку те, що належить йому за правом. Не можна нікого зобов'язати користуватися правом помилування. Воно може бути використане при вдосконаленні кримінального права, і тоді принцип помилування стане панівним у тому сенсі, що покарання злочинця буде замінено виправленням. Але і нинішнє наше кримінальне право є правом помилування порівняно з попереднім. Ми не можемо позбавити злочинця інших прав окрім прав, визначених законом, не можемо позбавити релігії, друзів. Принцип помсти не знав жодних обмежень.

3. Принцип ставлення за вину. Цей принцип ставлення за вину діє вже на саму форму права. А саме: "проста угода стосовно взаємодії волі є джерелом права як загальноприйнятної норми внаслідок взаємного визнання". Але тут ми повинні запитати: чому де угода, там є і право? Чому людський рід прийняв метод запровадити право через згоду й угоду? Згода й угода – два різні поняття, які не треба змішувати між собою. Згода – пасивний стан, а угода – діяльний, активний, договірний. Підстава цього висновку в ідеї справедливости, яка вимагає віддавати належне.

Справедливість або справедлива відплата є ідея, яка

[1] *лат.* не все, що треба, є чесне.

розподіляє самісіньку первину права: дії на інших повинні чинитися в таких межах, що їх дозволяє взаємне визнання ідеї людської розумної істоти або моральна гідність особи. За цією звичаєвою ідеєю Адам, тільки-но визнав Єву людиною, [надав] їй відповідні права. Тому початком права є ідея справедливої віддяки. Вона вимагає: яка розумна істота сама в собі, такою її повинні поважати й інші. Коли це визнання збулося, встановлюється право. В цьому відношенні право є метод, винайдений, вигаданий для здійснення ідеї справедливої віддяки. Звідси зрозумілі вирази давніх: "iura sunt inventa, iura sunt constituta"[1] і т. д.

Математична доказовість, точність права є наслідком того, що право має це визначення методу, який дозволяє формальне застосування. Але як найточніша методичність без відповідного змісту є тільки формалізмом і грою в зовнішні знаки, так і право зазнає цієї небезпеки стати грою знаків і форм. Як у царині мислення можна бути методичним і захищати найгрубішу брехню, те ж саме можливе і в праві. Якщо справедливість породжує право як свій метод, то вона й захищає, й відновлює його в разі порушення.

Вже те, що одні з людей постійно поважають права інших, сама ця постійна повага до чужого права є доброчинством для тих, чиї права поважаються. Було б несправедливо завдяки тонкому відчуттю справедливости не віддячувати і їм за доброчинство. Візьмімо для прикладу багатія, який живе в оточенні бідняків. Якщо в ньому не згасла поштивість, якщо він не загрубів морально, він повинен залишатися вдячним цим біднякам за те, що вони не обкрадають його і поважають його права. Поряд із цим ми зауважували, що справедливість має ступені, що вона є тим вища, чим сильніші мотиви, які спонукають до правопорушення. Тому коли бідняк не обкрадає багатія при найсильнішому до цього мотиві, то він цим виявляє йому доброчинство, [не] воздати за яке було
155 б несправедливістю. Взагалі, вже поважання чужого // права є заслугою. Ось чому багаті класи морально зобов'язані допомагати бідним, бо ці, не порушуючи їхніх прав, заслужили цю нагороду.

Із справедливости віддяки походить особливий моральний стан, званий громадянською честю або добрим іменем, що йде за бездокірністю в правопорушенні. Справедливість надає тут право на чесне ім'я та обов'язок не відмовляти йому в довір'ї. Громадянська честь переходить у великодушність, коли людина, володіючи правом, не користується ним безжалісно, а терпляче зносить правопорушення і за

[1] *лат.* є закони винайдені, є закони встановлені.

рівної можливости покарання й прощення вибирає останнє. Коли хтось має гаразд згідно з правом, але вміє жертвувати ним для інших, він чинить добродійство, й ідея справедливости викликає вдячне почуття до закону у формі відданости чи поваги. Таким чином, кожна спілка під впливом творчої ідеї справедливости і є тільки система точних правомірних відносин, але водночас [вони є] і системою справедливих віддяк.

У зазначених трьох ступенях справедливости – громадянської чесности, великодушности і доброчинства – вже накреслені наперед три державні форми: 1) демократія – представниця громадянської чесности; 2) аристократія – великодушности; 3) монархія – доброчинности. Звідси зрозуміло, чому ці три форми поперемінно притаманні кожній державі; тут виявляється могутність морального духу, що їх усвідомлює. Якби історія довела, що всі держави виникли через завоювання, то неодмінно треба було б припустити, що вони швидше виникли природно від моральної сили справедливости; бо кому наказувати, кому слухатися – це мимовільно визначається згідно з ідеєю справедливости. У Платона владущий суспільний стан – наймудріший, найчесніший, найвеликодушніший; підлеглий – нижчий за ступенем освіти й моральности. Досконаліші, таким чином, призначені урядувати, а недосконалі – слухатися; або від волі людини залежить змінити цей стан.

ПРАВО І НЕПРАВДА

Але праву як гаразду протистоїть неправда, кривда. Ці два принципи репрезентують у приватному випадку загальну боротьбу лиха з добром. Саме право є результатом перемоги морального духу над неправдою, бо воно починається з обмеження егоїзму людини і її сваволі. Якщо, як кажуть, ми вийшли з лісів, то неправда є першим явищем людської волі, а право встановлюється вже як заперечення неправди. Але рожевого світу, чистої правди, ми не бачили, і якби він з'явився, то, здається, був би для нас незрозумілий.

Якби світ був прекрасний, то і в найкращому світі, як доводив Ляйбніц, неодмінно повинно бути лихо. Якщо стражденна людина мріє про досконалий світ, де нема лиха, то такий світ не годився б для нас; ми насолоджувалися б ним, але не мали б можливости його оцінити; були б позбавлені чіткого усвідомлення його прекрасної сторони. Бо тільки при усвідомленні лиха можливе сильне відчуття добра, коли лихо з'являється у сфері права, коли воно зустрічається з моральним покликом розумної істоти його перемагати. Але якою силою?

Найосновніша і наймогутніша сила, необхідна для цієї перемоги, полягає у визнанні того, що таке право. Цей суд, цей присуд про те, що таке право і неправо, повинен бути об'єктивний як суд третьої особи і, отже, безсторонній. Ми повинні визнати правові вчинки правовими і протилежні їм неправовими, бо вони такі самі по собі, а не за силою нашої думки. Ось у чому полягає звичайний суд про право і неправо. А стосовно нашого власного міркування про право і неправо треба зауважити: воно часто відповідає нашій волі, а наш особистий розум з егоїстичних цілей прагне підвести неправо під форму права. Тому, приймаючи за суддю про право і неправо [хибний] розум, ми завжди наражаємось на небезпеку проміняти істину на особисті інтереси. Отож, авторитет третьої особи є вже тому, що її присуд безсторонній і ґрунтується на справедливості, яка визначає межі та зміст права за спільними, однаковими для всіх законами. Отже, в захисті права передусім беруть участь суддя і суд. Суддя захищає право, тлумачачи його чітку ідею. Це найближчий спосіб охорони права.

Але якщо нема вільної рішучости підкоритися присуду судді, тоді суддя не може реалізувати ідею права. Недолік вільної рішучості поважати право після присуду судді веде до примушення, джерелом якого служить влада. Отже, [три моменти]: право, суд і влада випливають одне з другого за принципом справедливости. В історії народу ізраїльського
156 об'єктивно виявилися в спадковій // зміні всі ці три моменти: творчий період права – епоха Мойсея, період суду – епоха суддів і період держави – історія царів.

ПРИМУШЕННЯ

Примушення не складає ознаки права, бо де є примушення, там нема права. Отже, право існує там, де нема примушення. Мати право на щось не означає вже мати право примушувати іншого поважати це право на щось, а означає тільки мати загальнопридатну основу, щоб інший поважав це право на щось. Одне слово, весь цей процес розвитку права є суто моральний, ідеальний, такий, що не має жодного відношення до сили, яка може захищати і неправо. Але крім судді й суду захист права в громаді залежить від сили громадської думки, яка своїм вироком позбавляє правопорушника його моральної гідности, чести та іншого. Від права до сили [ми] і тут не знаходимо переходу. Єдино властивий праву його захист повинен би полягати в громадському вироку про честь правопорушника.

Коли кажуть, що страх покари є санкцією права – це

санкція має однакову силу для людини й тварин. Але страх сорому, безчестя – це людський страх, він справді є моральною санкцією права. Тому сутність соціального проґресу полягає в тому, щоб громадська думка розвивалася й міцніла під впливом усвідомлення гідности права, і забезпечувала широкий розголос усім діям своїх членів. Усі держави Європи прагнуть тепер до цього способу охорони права. Прагнення до широкого розголосу в праві помітне в усьому; розголос передбачає моральну рішучість свідомо підкорятися вироку третього безстороннього судді про те, що є право, яке повинно карати. Там, де ця моральна сила розвинена і публічна оцінка вчинків справедлива, там громадська думка служить охороною прав. Щоправда, і ми захищаємо свої права тільки силою, завдяки живому почуттю любови до себе за образу саме нашого права, а не права взагалі. Коли ж воно стосується не нас, ми вдаємося до громадської думки.

Примушення, що полягає в матеріальному насильстві, не мислиме без вторгнення в царину прав правопорушника; ми повинні позбавити його вільности або майна – одне слово, силою ми не можемо захистити свого права без порушення прав іншого. Несправедливість тут полягає в тому, що, захищаючи своє право, ми ототожнюємо суб'єкт правопорушення із суб'єктом самого права, ніби той, хто порушує право, вже не є суб'єктом права. Але якби ми стали стверджувати, що всяке право взаємне, то ми захищали б софізм: я маю обов'язок поважати право іншого настільки, наскільки він поважає моє. Але якщо, наприклад, відбулося втручання до сфери нашого права, то звідси не випливає, що і ми маємо право втручатися в царину прав правопорушника.

Думали спертися тут на принципи рівности, але рівність тут неправомірна; бо лиходія я обікрав би за тим самим принципом, для грабіжника був би грабіжником. З іншого боку, рівність тут неможлива з тієї причини, що тут є внутрішній момент мук сумління, яке жорстоко може віддячити за неправду. Спробу поєднати право на щось із правом насильства для захисту намагалися виправдати ідеєю користи, а саме: ідея охорони наших інтересів ніби виправдовує насильство. Але ця спроба також не призводить до виправдання насильства як охорони прав. Бо право є ніби охороною нашої сили й користи, яке для своєї охорони саме шукає нашої сили від опору. Отже, не слід стверджувати, що право повинно безпосередньо поєднуватися з насильством для своєї охорони. До того ж, право примушенням поважати право було б завжди нескінченним.

Очевидно, ми мали б право силувати іншого доти, доки нарешті не добилися б того, щоб наше право шанували.

Отже, тут, коли ми хочемо додати до ідеї права ідею користи, ми утвердимося на неміцній основі. Але питається: хто ж пов'язав право із силою? Це два несумісні зачини? Всі спроби примирити ці два принципи будуть невдалі, якщо ми не визнаємо християнського принципу: "Нема влади, якщо не від Бога. Нинішня влада Богом наставлена". Це вчення
157 каже, // що всяке право [треба] силою захищати, або право є справою вищого порядку, а саме: право відноситься до сили, як думка до тіла.

Свою думку ми реалізуємо матеріальними силами тіла; так само реалізуємо думку права. Але коли ми звертаємо увагу на те, як нам доводиться реалізовувати думку силами тіла, то ми не можемо з'ясувати, яким чином наша думка, невагома, непросторова, може давати рух силі тіла. Думка не має щільности й ваги; однак за думкою йде услід рух тіла за безпосередньою творчою волею творця, який поєднав з нашою думкою реалізацію її силою тіла. Достоту в такому ж відношенні до права перебуває і сила або влада, коли вона реалізує право. Отже, як матеріальна охорона права, сила є справою вищого порядку.

ІДЕЯ ОДВІЧНОЇ СПРАВЕДЛИВОСТИ

Сама ідея справедливости, згідно з якою "нема влади, якщо не від Бога", не повинна уявлятися чимось фатальним і несвідомим. Навпаки, це запровадження влади від Бога показує на моральне світоладування, що визначається за ідеєю справедливости. Ми зустрічалися з ідеєю переселення душ; тут висловлювалася думка, що кожна душа вміщується [у певне тіло] відповідно до своїх заслуг. У давньогрецьких мітах є ідея Немезіди, що карає за неправду.

А християнська віра [полягає в тому], що божественна правда – відплачує, і відплачує всім, хто чого заслуговує. Отже, ось моральне світоладування. Але цей факт ми маємо і в простому переконанні, яке черпають із морального відчуття. Кожен із нас має моральне переконання, що людина повинна одержати ту саму кількість лиха і добра, скільки вона сама зробила. Ця ідея відплати визнається моральним переконанням як космічна сила, що не створена розумом і незалежна від сваволі. Зупинимося на тому переконанні, що кожен повинен одержати стільки добра і лиха, скільки він сам їх зробив.

Це означає, що кожен є винуватцем своєї долі й цим повністю виявляється ідея відплати. Якщо ми так поставимо цю форму, то побачимо, що ми знову повертаємося до автономії. Вислів, що кожен є винуватцем своєї долі, означає, що щастя, якого ми не визнаємо заслуженим згідно з ідеєю спра-

ведливости, є станом, гідним тварини, а не розумної істоти: це повинно бути вище від сліпого щастя. А заслужене нещастя зцілює морально й звільняє людину від тягара усвідомлення злочину. Іноді траплялося, що злочинець, щасливо уникнувши законної кари, сам приходив і просив страти. Ось той вищий пункт, стоячи на якому, Геґель твердив, що покарання є правом злочинця.

Але визнавши ідею одвічної справедливости, ми все ж не доходимо до розв'язання питання про людський осуд за неправо. З ідеї одвічної правди, через яку кожен одержує стільки добра і лиха, скільки він сам зробив, ще не видно, щоб саме людина була виконавцем цього закону. Моральний світ сам у собі має всі засоби й підстави для своєї реалізації. Жодна людська влада не могла покарати Каїна тими пекельними муками, які він відчував, перебуваючи під карою божественної правди. Отже, з ідеї одвічної правди, здається, випливає, що карати злочинця всупереч праву не властиво людині; вона не має на це права.

З другого боку, ми не можемо звільнити того, хто облагодіяний, від обов'язку дякувати за зроблене добро; це – вже відплата. Коли дикун, за правом свого племені, повинен бути позбавлений життя через помсту свого ворога, і цей ворог замість того, щоб убити його, дарував йому життя, тоді помилуваний усе своє життя присвячував служінню своєму добродійнику. Але, якщо ми не можемо зняти з людини обов'язку дякувати, тобто віддячувати за добродіяння, тоді яким чином ми можемо позбавити її права відплачувати кривдою за кривду? Відплата кривдою за кривду є помста. Але помщатися за кривду не в людській природі; а якщо вона не відплачує кривдою за кривду, то це є вчинок високоморальної гідности. Повинно бути можливим покарання, яке не є відплатою кривдою за кривду; таке, яке ставить людину під визначення одвічної правди; воно так сильно пробуджує в душі злочинця голос сумління, що він розкаюється у своїй провині й виправляється.

З цього погляду стверджують, що метою покарання повинно бути не заподіяння злочинцеві кривди, а його виправлення. Протилежну крайність чинить помста. Справді, що висловлює людина, коли помщається кривдою за кривду? – Завдаючи кривди тому, хто заподіяв кривду, людина відчуває // внутрішнє задоволення, спокій, коли бачить страждання свого 158 ворога. Це відчуття вона пізнає не як розумна істота, а як істота емпірична. Звідси випливає, що людина, відплачуючи кривдою за кривду, втілює ідею заслуженої покари у формі помсти, саме через споглядання чужих страждань вона прагне втішити свої страждання. Цей стан називається злістю, ли-

хою радістю, коли людина безкорисливо тішиться з нещастя іншого. Тому, у цій безкорисливості помсти лежить глибока аморальність. Так, і "ius talionis"[1] – "око за око, зуб за зуб" не є правом справедливої відплати, а помсти. Керівним правилом повинно бути те, що ніхто з людей не має права бути суддею інших людей і відплачувати за кривду; і так необхідно додати інші міркування для розуміння принципу покарання.

СУБ'ЄКТ ОСУДНОСТИ І ОСУДНІ ВЧИНКИ

Твердження, що люди не мають права бути суддями інших і карати їх, буде ще менш [застосовне], коли ми запитаємо: 1) хто підлягає осудності; 2) що ставиться людині за провину? Отже:

1. Хто підлягає осудності? Тут ми зробимо три розрізнення стосовно суб'єкта осудности: а) ми можемо розглядати людину за її зовнішньою сутністю; б) ми можемо розглядати людину стосовно її емпірично–моральної особистости; в) ми можемо розглядати її як особистість юридичну. Це три ідеї: людина сама в собі; людина стосовно внутрішнього її стану; людина стосовно інших людей. 1) Згідно з одвічною сутністю, людині належить так звана трансцендентальна вільність, яка надає кожному людському вчинку одвічне значення. 2) За властивістю емпірично-моральної особистости людині належить або не належить моральна вільність як здатність іти за моральними ідеями. 3) Людині як юридичній особистості, як [представникові] певного суспільства належить правомірна вільність.

За властивістю трансцендентальної вільности людина як духовна істота, надчутлива, визнає себе у своєму сумлінні цілком відповідальною за свої вчинки. Ставлення за провину, яке сюди стосується, є завдання релігії. Вчинки за їх одвічним значенням стосуються не людей, а стосуються одвічного Судді. Одне йому можна ставити за провину. Тому якби ми вчинки у сфері цієї вільности почали б підводити під основи кримінального права, то це було б схоже з перетворенням богослужіння в ідолослужіння.

Другий вид вільности – емпірично-моральна вільність. За властивістю цієї вільности людина почуває в серці добро або лихо. Ця внутрішня, моральна сторона людини вся підлягає визначенню морального присуду і жоден людський закон не має права ставити за провину людині її "cogitationes"[2], якщо вони не виявили себе у вигляді страждань для іншого.

---

[1] *лат.* право відплати, помсти.
[2] *лат.* розмисли, думки.

Людина може таїти в душі кривду, може задумувати отруєння, убивства; але якщо вона не отруїла, не вбила, не почала, не зробила спроби цього, її думка не ставиться [їй] за провину. Одне слово, у сфері права залишається тільки одна вільність людини як юридична вільність особи. Але в чому полягає різниця між цією вільністю і моральною?

Юридична вільність вужча, тісніша за моральну: від людини вимагається тільки повага до права; але самі мотиви, за якими людина поважала б право, надаються їй для особистого вибору з принципу моральної вільности. За якими б мотивами вона не поважала право, для права – це все одно; про внутрішні мотиви права вона не судить. Це справа моральної вільности, і вона належить до її царини. Отже, сутність юридичної вільности полягає в тому, що мотиви поваги до права залишаються у сваволі людини.. Але звідси випливає, що ідея справедливої відплати як принцип покари навіть неможлива на практиці в суспільстві й не застосовується.

Ми вимагаємо, щоб чуже право не ображали. Якби при цьому ми стали судити про інших за станом їх внутрішнього світу, якби зважували мотиви особи, за якими вона поважає чуже право, щоб відплатити їй її справедливістю, то ідея справедливої відплати не мала б тут свого предмета; адже мотиви поваги права наперед були віддані сваволі особи. Як було сказано, суспільство дозволяє кожному вибирати той чи інший егоїстичний мотив для виконання права; але, роблячи цю поступку, воно і само вживає егоїстичних мотивів для охорони права в тих випадках, коли воно не поважається; і з цього погляду можлива справедливість постраху та покари. Суспільство, таким чином, карає злочинця // не заради відплати, а для охорони права. А плати- 159
ти злочинцеві кривдою за кривду воно не може, бо кривда осуджується не сама по собі, а як правопорушення.

Таким чином, осудності в праві підлягає тільки юридична особа, і ця покара справедлива не в сенсі чистої відплати, а справедлива згідно з метою як охорона права. Де спускається з уваги ця мета, там покара несправедлива. Несправедлива [вона] і там, де ця мета може бути досягнута без покарання. Тож покара виправдовується тільки метою. На практиці, таким чином, панує відвертий тероризм як охорона права; але в теорії права ніяк не можна допустити, щоб покара була єдиною формою охорони права. З освітою, з просвітництвом тероризм занепадає, – покари стають м'якшими й гуманнішими, і тепер карні кодекси цивілізованих народів спрямовані до заміни покарань виправною системою.

2. Що підлягає осудності? А ідея справедливости входить в ідею покарань з другого боку. Коли покара є охороною права, то

звідси не випливає, що будь-яке правопорушення [повинно] каратися. Здоровий людський глузд позбавляє покарання людей, які вчинили злочин у стані божевілля, через недоумство або у сні. В цьому стані відбувається тільки подія, а не вчинок. Тут особистість була до такої міри затемнена, що [їй] не вистачало інтелектуальних здібностей, а норми, які скеровують життя, зникли із свідомости в цьому стані, й людина діяла як тварина.

Так, наприклад, чи можна з марення людини зробити висновок, що вона в житті справді така? – Ні; бо марення є випадковість. Одному римлянинові приснилося, що він відрубав голову імператору. Через необережність він розголосив сон і імператор наказав відрубати йому самому голову, щоб позбавити його можливости заподіяти йому кривду. Питається: чи справедливо вчинив імператор? – Ні; з марення не можна робити висновок, що цей римлянин справді хотів відрубати голову імператорові. Примарилося, наприклад, у сні, що римлянин хотів відрубати голову півню, і раптом, за випадковим примхливим збігом ідей, півень виріс в імператора, або підмінився ним. Тут, таким чином, панує випадковість, яка не виявляє нічого зумисного й рішучого.

Інша низка неосудних випадків, є такий, коли людина робить вчинок під впливом сильної пристрасті або сп'яніння. У цих випадках осудність то зменшується, то послаблюється; але питається: якою повинна бути осудність людини в таких випадках? У цих станах людина або діє цілком несвідомо, або діє тільки деякою частиною своєї істоти; в першому випадку дія є подією; в другому – вона осудна настільки, наскільки у вчинку брала участь свідома воля людини. Тому суддя зі всією ретельністю зобов'язаний відокремити, що у певному вчинку є невільне і що – вільне, навмисне; а стосовно вчинків, що їх зроблено через зовнішній привід, то ці вчинки осудні.
160 Щоправда певна причина спонукає // людину до вчинку; але вона не породжує волі. Воля тільки виявляється з цього приводу, а не відбувається.

Ніхто і ніщо не може примусити людину зробити той чи інший вчинок, якщо в принципі волі лежить засада, протилежна вчинку; не можна примусити коїти лихо, якщо в характері людини нема джерела лиха. Але при цьому ставиться за провину тільки така дія, яка визнається за злочин існуючим позитивним правом. Інколи найкрайніше, найжахливіше лиходійство підлягає моральній осудності, а не юридичній, якщо воно не міститься в системі юридичних визначень: "sine lege nulla poena"[1]. Отже, покара ні на крок не відступає від визначень права. Але і в цьому вузькому колі права підлягають осудності тільки задумані і здійснені вчинки; і "dolus"[2], яке

[1] *лат.* без закону нема покари.
[2] *лат.* хитрість.

складається з "conatus" і "culpa" – наміру і здійснення: одне "conatus" не робить, не спричинює осудности, [як і] "culpa" без наміру є простою подією.

У протилежному випадку всі нескінченні наслідки правопорушення звалилися б на особу, яка вчинила правопорушення без усякого наміру, проти своєї волі й бажання. Тому ставляться за провину тільки вчинки, зроблені з наміром. Якщо в "culpa" або "conatus" буде якась неясна сторона, якийсь недолік, тоді ми зустрічаємося тут з тією сферою казуїстики, яку вирішити з теоретичного погляду неможливо. Наприклад, солдатЮ2ового розстрілюють, якщо він через необережність, а отже, без усякого наміру дозволив ворогові підкрастися до табору й захопити його зненацька. Тут, очевидно, сама властивість обов'язку така, що й наслідки ненавмисного недогляду слід ставити за провину.

ПОБУДОВА СИСТЕМИ ФІЛОСОФІЇ ПРАВА

Зазвичай вчені поділяють її на п'ять частин: перша мовить про те, що таке право саме в собі, за своїм змістом, пізнанням і значенням; друга містить висновки права щодо власности; третя – висновки про моральне значення угод; четверта мовить про походження й мету права, п'ята – про висновки кримінального права. Із цих п'яти відділів складається філософія права. Якщо треба розширити ці відділи, то слід відрізнити юриста від філософа. Філософ дивиться на право з іншого погляду, ніж юрист. Він бачить у праві моральну ідею, яка вимагає, щоб ніхто не завдавав страждання неправдою; а юрист піклується про те, щоб ніхто не страждав від неправди. З цього погляду він і розглядає право.

Більш спеціальна система будується так: перше питання, що таке право, вказує нам на метафізичні основи права, оскільки право є взаємодією. Звідси виникло поняття про автономію, з якої випливає визначення закону взаємодії. У другому відділі ми розглянули право як моральну ідею або право як норму для волі. Тут необхідно було показати значення права в системі моральних ідей, інтересу, вільности, справедливости. В третьому відділі треба розглядати право як силу, яка діє в ідеї. Тут ми мали намір розглянути право в застосуванні його до різних об'єднань – випадкового об'єднання, родини і держави.

Коли нам траплялося бувати в громадах, де ми не бажали бути, то стосовно права [треба] триматися тільки принципу "neminem laede"[1] і нічого більше. Тут лише пра-

[1] *лат.* нікому не зашкодь.

во охороняє нашу людськість і не дає нам опуститися до значення речей. У родинному об'єднанні людина має значення не тільки як людина взагалі, але як моральна особистість; наприклад, батько любить дітей, діти поважають батька; тут право видозмінюється живими моральними стосунками. В [останньому] об'єднанні – державі, ми розглянули відношення її до [права] як розум[ного] сусп[ільства]. Ці три об'єднання – випадкове, природне і розумне обіймають право як живу силу людства.

1868 р. Квітня 25 дня

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ ПРАВА

ЛЕКЦІЇ
ОРДИНАРНОГО ПРОФЕСОРА
П.Д. ЮРКЕВИЧА

Москва, 1873 р.

Переклад із російської



ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ ПРАВА

ВСТУП

МЕТОДИ ВИВЧЕННЯ ФІЛОСОФІЇ ПРАВА

Філософське вивчення предмета завжди передбачає різнобічне емпіричне ознайомлення з ним. Перш ніж розпочати теоретичне осмислення предмета, треба ознайомитися з ним по суті. Ви, шановні, вже достатньою мірою вивчали науку права і вивчали її під різними кутами зору; проте варто придивитися до цього курсу лекцій, аби побачити в ньому наближення до філософського погляду. Наука права, як і будь-яка інша наука, вивчається за допомогою різних методів. Розлянемо їх коротко.

Наука, що собою не являв би спеціальний предмет, характеризується тим, що вона завжди має певну єдність, яка називається принципом науки. Якщо, ми візьмемо, зокрема, науку права, то для юриста предметом вивчення є кодекс позитивного права його країни. Цей кодекс можна досліджувати по суті, без будь-якої провідної ідеї. Яким корисним і необхідним не було б таке фактичне вивчення, воно не приведе до тих результатів, які мають назву юридичної освіти.

Вивчаючи право виключно з фактичного боку, ми не помічаємо тієї єдности, того загального принципу, який сам спроможний піднести до рівня науки масу вміщених до кодексу постанов. Цей наявний у кодексі позитивного законодавства матеріал набуває своєї єдности, насамперед, у нашій емпіричній свідомості, оскільки ця свідомість спрямована й утворена досвідом. Але досвід так спрямовує нашу свідомість, що ми шукаємо єдности для нашого пізнання двома шляхами, послідовно відтворюючи все, що ми пережили: // 1) сумісне, 2) подібне.

Це – простий механічний закон, відомий із психології. Саме собою зрозуміле, що в емпіричній свідомості матеріал набуває певної єдности; але ця єдність суто зовнішня, випадкова. Так, коли ми щось послідовно пригадуємо, то у відтвореному нами немає внутрішньої єдности, адже "post hoc" – це не "propter hoc". Тим часом наука потребує внутрішньої єдности фактів, їх обов'язкової залежности одне від одного. Тому в емпіричній свідомості хоч і наявна єдність, проте ця зовнішня єдність не є наукою. На пошук внутріш-

ньої єдности здатний лише людський розум. Послідовно пригадувати раніше набуті враження і в такий спосіб надавати фактам зовнішньої єдности можуть і тварини.

Лише людині, істоті розумній, властиво входити в те, що вона усвідомлює, й дошукуватися причинної залежности фактів. Коли ми підносимося до цього рівня рефлексії, тоді ми вивчаємо матеріал, що міститься в кодексі позитивного законодавства щодо національної, історичної та раціональної єдности. Ці три елементи – єдність національна, історична й раціональна – наявні в кожному кодексі й саме вони створюють науку. Зробимо короткі зауваження стосовно кожного з цих елементів.

1) Певна національність дається взнаки як потужна влада, яка диктує народові його закони й визначає для нього той чи інший кодекс. І немає значення, чи відзначається народний дух енерґією самодіяльности чи пасивною схильністю до послуху, визнає він певні принципи своєю совістю чи ні; вважає певні закони й звичаї священними чи навіть байдуже до них ставиться, – всі ці риси народного ґенія диктують народові кодекс позитивного права і надають законодавству особливого національного характеру.

Отже, національний дух є вищим законодавцем, який настановляє, що слід визнати правом і що треба відкинути. Проте цьому народному духові властива обмеженість. Він не є всезагальним розумом людства, в якому закорінена точна наука, що вишукує і вивчає закони, які керують усім людством. У нерозумінні цього відношення між національним і загальнолюдським головним чином полягає слабка сторона історичної школи юристів (Гуґо, Савиньї), які казали, що джерелом права // є народна свідомість. Для цієї школи 5
залишається неясною та істина, що слід відрізняти об'єктивний бік права від його відображення в суб'єктивному розумінні народу.

2) На походження і зміст кодексу позитивного законодавства має потужний вплив історія народу. Тут панує той всезагальний закон, згідно з яким, чим молодший і менш розвинутий народ, тим більше відбивається на його кодексі характер його історії. Причиною такого явища, спільною для людини, народу і людства, є те, що певне життєве відношення санкціонується правом переважно не відповідно до його внутрішньої вартости, а через те, що попередній історичний досвід зарекомендував його з позитивного боку; навпаки, інше, цілком розумне життєве відношення відкидається тільки тому, що попередня історія показала його непридатність і шкідливість для народного життя.

Це відбувається через обмеженість людського розуму,

саме внаслідок того, що поодинокий, випадковий факт ми підносимо до загального принципу. Але з пояснення причини, чому в малорозвинутих народів переважає історичний елемент, стає зрозумілим і те, чому тільки одну випадкову історичну єдність не можна піднести до принципу точної науки. Принципи не мають бути випадковими; їм повинна бути властива всезагальна розумність.

3) Наукова єдність у точному сенсі складає елемент раціональний. На цьому рівні наука права вже переходить у філософію позитивного права. Але тут виникає питання: яка раціональна ідея була джерелом походження тієї чи іншої ухвали права? У пізнанні цієї раціональної ідеї полягає вище філософське вивчення позитивного права. Тут факти постають у світлі думки як реалізація принципів. Тут окремі закони мають значення різних тонів музики, в яких виявляється одна гармонія, одна ідея.

Тепер ми зробимо ще крок уперед і спитаємо: яка безумовно розумна ідея повинна бути джерелом права? Або: в чому позитивне право повинно мати свою незмінну норму, згідно з якою визначалися б його позитивні риси або вади? Відповідь на це питання про всезагальну раціональну норму, що має бути реалізована законом, повинна дати наука філософії права. Адже найзагальніша відповідь на це питання полягає в тому, що раціональна норма для будь-якого позитивного права повинна міститися в природному праві або, що є тим самим, у моральному чи раціональному
6 му праві. Витлумачення // природного права і становить предмет нашої науки.

Християнське пророкування каже, що Бог створив людину правосвідомою. Це означає, що людина реалізувала ідею права, спираючись на власне сумління, не сподіваючись здобути її з якоїсь зовнішньої настанови. Вивчити цю ідею, це одвічне законодавство, що лежить в основі єства людини, міститься в її розумі, є завданням філософії права. Відношення між природним правом і позитивним тут таке ж саме, як відношення між логікою і будь-якою іншою окремою наукою. Адже як логіка викладає правила, обов'язкові для будь-якої позитивної науки, так і філософія права вивчає закони, що становлять норму для будь-якого позитивного права.

Наша епоха, якщо пройнятися її духом і прагненнями, найбільше потребує точного й докладного вивчення цієї науки. Подібно до того, як у Середні віки надзвичайно популярними були питання релігії, так і нині увага сучасної людини прикута до питання права й політики. Кожен публіцист, кожен мислитель по-своєму розмірковує про те, як

мають бути організовані сім'я, суспільство, держава тощо. І це цілком зрозуміло. Головне джерело щастя і нещастя – у стосунках однієї людини з іншою.

Почуття невдоволення існуючими суспільними відносинами породило пристрасне бажання до витворення нових теорій. Через це наука філософії права нині перебуває у надзвичайній пошані. Її ретельно вивчають, вона є предметом найпалкіших суперечок і пристрасної боротьби; від неї очікують раціонального розв'язання багатьох суспільних питань. Тому з юридичної освіти треба вилучити будьякий вплив сліпого випадку. Якщо життя мусить бути побудоване на раціональних засадах, то насамперед необхідно, щоб сам розум був раціональним, тобто не визначався б випадковими вимогами, які згодом подаються як розумні принципи.

Після короткого пояснення ідеї й предмета філософії права повернімося до поділу методів вивчення права. Ми знайшли у праві три головні елементи: національний, історичний і раціональний. Проте вчені, для зручности, зводять ці три елементи до двох: історичного й раціонального, адже національність завжди визначається історією народу. З цього погляду всі науки ділять на історичні й раціональні. Перші спираються на факт, другі – на думку. Знаряддям перших наук є індукція, знаряддям других – дедукція. Коли ми розглянемо всі сфери // науки, то зможемо стверджувати, 7 що немає жодного предмета, який не мав би історії або не розглядався б чи не міг би розглядатися у світлі теорії. Тому всі вчені при вивченні якоїсь науки усвідомлюють необхідність поєднувати обидва ці методи.

Однобічність самого історичного методу видно з таких підстав:

1) Лише історичне вивчення явищ формує у нашому розумі, згідно з законом асоціації уявлень, шкідливу звичку шанувати факт як авторитет і брати його як ідею. Внаслідок цього з того, що щось було або є, роблять фальшивий висновок, що воно повинно бути. Таким чином часто-густо відбувається наукове опрацювання права, позбавлене будьякої ідеї його морального й проґресивного розвитку. 2) З опрацювання науки лише за історичним методом виникає шкідлива звичка усвідомлювати тільки мінливий бік фактів. Отже, з'являється схильність до переконання, що всі правила й закони, які ми шануємо й досі шанували, мають лише тимчасове значення: одна історія випадково принесла їх, інша так само випадково забере.

Від такого скептицизму наш розум стає дуже легкою здобиччю для перших вражень; те, що нам подобається, ми

і вважаємо правом.

Цим недолікам історичного методу протидіє філософський або теоретичний метод. Це – метод принципів, сутностей, незмінних норм, усвідомлення того, що є і чого не може не бути. Історичному методу властива різноманітність, теоретичному – одноманітність і сталість. Візьмімо, наприклад, математику: тут усі закони такі усталені й непорушні, що ні на йоту не змінилися протягом багатьох сторіч. Проте, взятий окремо, цей теоретичний метод з його одноманітністю й сталістю такий же однобічний, як і метод історичний. Мета теоретичних наук – логіки, математики і т. ін., полягає не в них самих, а в тому, щоб з їх допомогою описувати безмежну різноманітність фактів нашого довкілля. Наші потреби зосереджуються не в принципах, а в довкіллі, в якому ми живемо, у фактах, що нас оточують. З допомогою принципів ми мусимо оволодіти фактами. Тому при вивченні кожної науки необхідно поєднати історичні й філософські методи.

Що стосується, зокрема, філософії права, то її не можна вивчити за якимсь одним методом. Діяльність юриста – це практична діяльність, а практична діяльність – індивідуальна, її не можна побудувати лише на самих принципах. Але діяльність, залишаючись індивідуальною, повинна
8 на // керуватися загальними законами, адже в науках усе індивідуальне мусить підводитися під загальні принципи. Юрист не може порівнювати себе з фізиком або математиком, його діяльність подібна до діяльности художника, а діяльність художника завжди характеризується тим, що він реалізує ідеї в індивідуальних формах.

Теоретичні науки поділяються на два класи: на науки, які вивчають те, що є, – науки, що виносять судження, пояснюють; і на науки, які вивчають те, що має бути, – науки, що визначають вартісність, оцінюють. У судженні дається поняття, в оцінці дається норма. Науки пояснювальні займаються тим, що є і яким воно є; науки поціновуючі показують – чи правильно, чи гарно, чи справедливо або безладно, беззаконно, ганебно, несправедливо. В пояснювальних науках панують принципи, в поціновуючих – норми. У перших панують поняття, в других – правила.

Ці два класи наук у жодний спосіб не слід змішувати, бо коли ми втрачаємо різницю між ними, тоді ми не можемо мати правильного й точного поняття про сам предмет тієї чи іншої науки, і в нашій голові утворюється мішанина понять. Але водночас пояснювальні і поціновуючі науки треба правильно поєднувати, тобто між ними

повинен існувати поступовий перехід. І справді, всі пояснювальні науки через своє відношення до досвіду демонструють таку поступовість, що поволі переходять у поціновуючі науки.

Відповідно до свого відношення до досвіду всі науки поділяються на три різновиди: на механічні, органічні та етичні або моральні. Механічні науки пояснюють явища на підставі закону причинности. Органічні науки пояснюють явища не лише виходячи із закону причинности, а також із пізнання внутрішньої, хоч і неусвідомленої мети. Такий поділ наук та їх поступовий перехід цілком природний.

У природі ми зустрічаємо рухоме, яке організується, і організоване, яке має душу; на цьому ґрунтується поділ природи на неорганічну, органічну й одуховлену. Механічні явища неорганічного світу пояснюються, як ми сказали, з причин, а не з мети. Це не означає, що у світі хімії, наприклад, панує лише зіткнення елементів. Тут також є думка, але ця думка настільки проста, що її пояснення є зайве і позбавлене сенсу. Одначе, коли ми переходимо від неорганічного життя до органічного, то тут предмет змінюється. Візьмімо, наприклад географію стосовно до історії. Ми знаємо, що греки досягли такого високого рівня розвитку тільки завдяки вигідним географічним... [У рукописі після сторінки 8 є розрив у тексті, й далі після того розриву пагінація знову починається зі сторінки 7 та йде дещо інший текст, логічно не пов'язаний з попереднім. – *Перекл.*] //

... У цьому розрізненні трьох характерів людини закладається підґрунтя для трьох джерел права. 7

1) Немає нічого легшого для юриста, як відповідати на питання про походження права, що воно започатковується національним духом народу. Справді, національний дух є вищою владою, яка диктує народові його права, закони, кодекс. Як кожна людина будує своє моральне життя відповідно до свого характеру, так і кожен народ встановлює у себе такі закони, такі норми життя, які відповідають його національному єству. Національний темперамент народу, його психологічна конструкція завжди позначаються на його праві, на формах його життя. Лишень тільки-но означиться історія народу, відразу означиться гармонія між його правом, інститутами, з одного боку, і його національним темпераментом – з іншого.

Якщо народ відзначається енерґією, самостійною діяльністю або свідомий непохитних моральних засад, то його право є проґресивним, активним і набуває достатнього ступеня внутрішньої санкції. Навпаки, апатія, пасивна натура, погляд на засади права як на індиферентні в моральному відно-

шенні й притаманне цьому поглядові рабське підкорення випадковим авторитетам надають праву нерухомости й застою. Вони несумісні з розумною шаною до закону. Отже, народний дух може мати властиві йому недоліки і обмеженість, він не є всезагальним розумом людства, що дає однакові для всіх народів засади.

І якщо в наш час ціла історична школа (Савиньї, Ґуґо) мовить про національність не лише як про джерело права, а й як про вищу, останню підставу права, то це слід віднести до нерозуміння відношення між національними і загальнолюдськими засадами. Безперечно, те, що називається природними уявленнями про життя народу і що становить сутність його національности, так підпорядковане освіті, що в пізнішу епоху свого життя народ себе не пізнає. Історична школа, роблячи акцент на народному духові, пояснюючи на його основі народні установи, раз у раз вживає вислови – народне правове переконання, народна свідомість. Ці вислови не містять у собі чогось хибного, але вони – неповні, бо народне правове переконання є не що інше, як відображення певного народного духу в межах кордонів; народна свідомість є юридичним кругозором народу, від якого відрізняється кругозір іншого народу.

Таким чином, вчення історичної школи – помилка, наслідком якої є відоме явище нашого часу – апотеоза національности. Всупереч законам розуму, християнській релігії, ми над усим людським ставимо національність. Треба відки-
8 нути таку тезу, бо не можна // засади національного духу визнати раціональними тільки за їх національністю. Чи з цього випливає, що певні переконання, які побутують у державі, розумні, оскільки вони є її набутком? Переконання має значення, оскільки воно є істиною, оскільки воно спирається на тверді, загальноприйняті засади. Народне переконання може тільки показувати, чи правильно цей народ у своєму суб'єктивному погляді відобразив об'єктивну ідею права.

2) Другий елемент, історичний, закладає основу і зміст кодексу. Історична сторона в праві залежить від долі, якої зазнає народ у стосунках з іншими народами, від певних змін у житті та ін. Тут панує той всезагальний закон, згідно з яким, чим нижчий рівень розвитку народу, тим більше на його кодексі, на його праві відбивається історичний елемент. За умов нерозвинености народу право є не більше, ніж піднятий до своєї недоторканости в законі авторитет минулого.

Психологічне підґрунтя панування такого випадкового закону знайти легко. Кожна людина дошукується основних засад життя, але внаслідок індивідуальної особливости сво-

го ставлення до предмета, внаслідок того, що цей предмет справив на неї приємне враження, вона підносить факт, певні відношення життя до засади не з причини внутрішньої вартости факту, а враховуючи його придатність і користь. Це відбувається через розумову обмеженість, через неспроможність відійти від корисности і дійти до свідомости внутрішньої необхідности й придатности.

Якщо народ перебуває на такому рівні розвитку, то, відчуваючи блага від певних інституцій, він підносить таку форму співжиття до політичного ідеалу, а іншу, хоч і розумну, але з якою в нього пов'язані невигідні, випадкові враження, він уважає непридатною. Наприклад, Ісайя каже, що настануть часи, коли сім жінок схоплять одного мужа і коли жінки наважаться на це з єдиною метою – заради їжі. Для жінок подібні вигідні випадки закінчилися тим, що багатоженство було піднесено до принципу.

Так само виникла в історії форма верховної влади. Були хвилини небезпеки, коли один рятував усіх, і суто фактичні з ним стосунки перейшли до засад зверхности. Звідси зрозуміло, що історичний елемент у праві, як опертий на випадковий, хиткий авторитет, має підпадати під розумну практику. Як емпірична єдність не може створити науку взагалі, так історичний елемент у праві не дає об'єктивних засад, на яких слід будувати раціональну науку. Адже стверджувати, що щось повинно бути тому, що воно таким є, так явлене, було б дикою філософією. Тільки раціональна єдність може дати не випадкові, а безумовно значущі принципи права. //

3) Третій елемент права – раціональний – право розглядається як явище самої ідеї справедливости. Тут ми зустрі- 9
чаємося з двома окремими науками – філософією позитивного права і філософією права. Досліджуючи різні інститути права, установи і форми держави, філософія позитивного права ставить таке завдання: як розвинулися джерела, що з них постає позитивне право? Треба зазначити, що філософія позитивного права поділяється на дві частини: а) філософію спеціального (приватного) позитивного права і б) філософію загального позитивного права. Перша вивчає сукупність прав одного народу, остання – права всіх культурних народів.

В одному і другому випадку завданням філософії позитивного права є розтлумачити всезагальні підстави, розвиток і форми права культурних народів. Тут слід застосовувати подвійний метод: 1) емпіричний – збирання, аналіз матеріалу; порівняння матеріалу, що стосується одного народу з матеріалом, дотичним до іншого, і 2) звідси вже

зворотній висновок від факту до його сутности – метод раціональний. Історія засвідчує велику подібність між народами. Теорія доводить необхідність цієї подібности. У всіх народів існує право договорів, усі народи встановлюють у себе певні закони, яким усі підкоряються.

Загальні тенденції в праві різних народів змушують нас ставити питання про їх загальні засади, адже окремі засади – справа історії. Такою є ідея філософії загального позитивного права. Її почасти було досягнуто в "Історії порівняльного законодавства" – науці, що існувала з давніх-давен. (Арістотель зібрав законодавство 150 народів, але ця праця до нас не дійшла). Освітнє значення цієї науки полягає в тому, що вона дає об'єктивність, широту, оберігає від однобічности, яку спричиняє вивчення однієї філософії права, а також від вузькости погляду й рутини – результату вивчення самого права юристів. Право треба усвідомити за його змістом і суттю, одначе, коли потрібно ідею права запровадити в життя, тут знання має перейти у мистецтво, що ґрунтується на кмітливості.

Таким чином, пізнати і розкрити засади права, які фактично відобразилися в інститутах того чи іншого народу в просторі й часі – завдання філософії цього права. Інша наука виникає тоді, коли ми, маючи на увазі філософію позитивного права, питаємо, яка ідея мусить лежати у підґрунті позитивного права. В чому воно повинно мати своє джерело, в чому той критерій, за яким визначається його вартісність? Досі ми питали про те, що є, а тепер питаємо про те, що має бути?

Наприклад, із законодавства Мойсея видно, що воно побудовано на релігійній ідеї, але питання має ставитися в загальному вигляді – яка ідея повинна бути безумовним
10 підґрунтям // права? Розв'язанням цього питання займається філософія права. Вона відповідає на це вченням про природне право, право людське, моральне, раціональне; вказує на джерело, критерій, за яким визначаються позитивні риси й недоліки позитивного права. З'ясувати, що таке природне право і як воно відноситься до інших прав – у цьому полягає завдання філософії права.

Ідею цієї науки видно з її визначення. Осяяння каже, що Бог створив людину правовою. Отже, це – така істота, яка не чекає законодавця, судді, аби визначити, що є справедливим і що – несправедливим. Ця думка розвивалася у всіх давніх філософів.

Людина, реалізуючи ідею права, не потребує зовнішньої санкції цієї ідеї. Вивчення цієї ідеї, вивчення законодавства людського духу є завданням філософії права. Очевид-

но, ця наука перебуває на одному рівні з логікою. Вивчаючи конкретні науки, ми зводимо поняття так, як вони дані у досвіді, тому кожна наука має свій особливий зв'язок понять. А оскільки кожній науці властивий розум, то в усіх науках є такий зв'язок понять, який повторюється в кожній науці, незважаючи на відмінність у змісті.

Отже, існують загальні закони для всіх наук. Ці загальні закони і вивчає логіка. Так само філософія права відноситься до всіх інших дисциплін права. Якщо існують різні права, то повинна ж бути єдність, засада, завдяки якій ці різні сфери називаються правом. Таким чином, для юридичних наук має бути загальне законодавство, як логіка – для наук загалом. Це загальне законодавство для наук права й становить предмет філософії права; таким є поняття про завдання філософії права; воно достатнє для того, щоб відрізнити цю науку від усіх інших.

У нашу добу, істотно позитивну, така філософська наука не привертає до себе особливої уваги вченого світу. Можна сказати, що лише в Німеччині, починаючи від Ляйбніца, який глибоко розумів необхідність цієї науки, а ще від Краузе, з його наступниками Аренсом та іншими, почалося нині відновлення вивчення філософії права. Отже, занепад цієї науки був лише тимчасовим і випадковим. Потреби життя засвідчили радше її необхідність, ніж розуміння її цінности. Питається, чому необхідно вивчати філософію права? Форми права існували для нас як авторитети, ми мусили підкорятися певним порядкам як недоторканим і священним. Зараз ми ставимося до них критично. Ми стверджуємо, що певна влада є аномалією, що певні відношення приватного права до публічного – ненормальні.

У такий спосіб ми стаємо теоретичними суддями стосовно того, чому підкорялися. З огляду на це, філософія права вважається наукою, що суперечить моральним засадам, революційною. Не нам, кажуть, // судити про позитивні 11
якості й вади закону. На цьому, мабуть, можна було б і заспокоїтися. Одначе громадська думка, випереджаючи філософську науку вже висловлює судження про порядки, які вважаються недоторканими, починає сумніватися у їх придатності й в ім'я людини вимагає кращих.

Властиво, з цього сумніву й починається філософська наука. Поки кожен вважає певні юридичні порядки добрими, поки перебуває під впливом їх авторитету, поки мовчить критика, – до того часу філософія не береться до свого завдання. Так було в Греції, поки не виступили софісти, так було в Середньовіччі. В наш час громадська думка Європи поділяється на дві епохи: до 30-річної війни в ній

переважали релігійні питання. Починаючи з Вестфальського миру, здійснюється поворот: на передній план виходять питання політичні, й ось ця громадська думка починає сумніватися у своїх порядках, – чи справді вони такі священні й недоторкані?

У будь-якому щоденному журналі зустрічаються проекти перебудови і покращення свого побуту. Але якщо питання так поставлено громадською думкою, то вочевидь наука, що прагне розв'язати це питання, методично має велике значення. Завдання життя належить розв'язувати неупередженому, незалежному від випадкових обставин розуму. Ми не повинні брати за принцип те, що приємно й корисно, не повинні змінювати ідею права відповідно до свого особистого погляду, – це породить політичний фанатизм; питання життя і права вимагають розумової зосередженості, здатності відрізняти істинне від примарного, адже в галузі права, як і в галузі релігії, фантазія легко набуває претензії на істину.

Рівномірне історичне й раціональне вивчення права. Перейдемо до з'ясування трьох джерел права та їх значення.

Зазначена відмінність трьох джерел права (національного, історичного й раціонального) при науковому опрацюванні зводиться до двох – історичного й раціонального, адже природний національний дух формується в історії. Через це в науковому опрацюванні історичний і національний методи вивчення права об'єднуються в один історичний, якому протиставляється раціональний. Відповідно до цього всі юридичні науки розпадаються на дві частини – одні викладаються за історичним, інші – за раціональним методом; одні – історичні, інші – раціональні. Пунктом відліку перших
12 слугує історія, факт, засвідчений досвідом; // пунктом відліку останніх – думка. Методом опрацювання перших є індукція, інших – дедукція, побудова.

Відмінність цих двох методів слід зберегти і в науці. Сюди відноситься той закон, згідно з яким у цілому колі явищ нема факту, який не мав би історії й теорії. Що відбувається, наприклад, коли мінералог спостерігає камінь? Він може визначити його колір, цілісність і т.п. Одначе ми знаємо, що цілий тисячолітній процес працював над тим, аби склалося буття цього факту – каменя. Отже, цей факт має свою історію. А, з другого боку, – факт має і теорію, інакше він був би або дивом, або існував би силою чарів. Так загальні засади фізики, математики поєдналися, щоб дати буття факту – певній породі каменя.

У такий спосіб історія стала основою дійсности факту, теорія – його необхідністю. Таким є співвідношення історичного й раціонального методів. Звідси випливає, що філо-

софію не можна розвивати як з допомогою самої індукції (Кант та ін.), так і використовувати саму дедукцію. Живий інстинкт вчених відчував, що кожен з цих методів, узятий осібно, не відповідає суті справи. Людина має два види буття – як дух, і як матерія – тіло. Цей закон подвійного буття повинен повторюватися і в науці, як закон подвійного методу. Нова філософія погрішила проти цього закону. Так зване пізнання a priori (Кант, Фіхте, Шелінґ) дійшло до крайньої межі й цим спричинило іншу крайність: нині панує позитивізм. 40 років перед тим ми навіть фізику намагалися побудувати на дедукції; тепер ми потрапили в іншу крайність: нам кажуть про індукцію, про позитивізм, як про єдиний спосіб відкриття істини.

Але як істинне буття людини є синтезом духу та матерії, так істинне буття науки є синтезом цих двох методів – історичного й раціонального. У самому визначенні цих двох методів нам дається вказівка, як їх використовувати. Будь-яка наука повинна, насамперед, стати на ґрунт історії, бо теорія спершу відкривається цілком випадково. Так, у геометрії теореми, які вона пояснює згідно з загальним принципом, були відкриті випадково. Пітагор, наприклад, відкривши випадково свою теорему, довго не міг її довести. Однак згодом сформувалася ціла теорія, загальні засади. Таким чином, два методи – історичний і раціональний – мають обов'язково поєднуватися.

Але крім цієї необхідности поєднання двох методів існує ще підстава для шанобливого ставлення до емпіричного методу. Те, що називається нашим розумом, є водночас і системою, і керівним принципом для пізнання істини. Одначе таким шляхом дуже важко дійти до істини. Ми, звичайно, дуже чітко усвідомлюємо незначне коло принципів, і ніщо не розвивається в нас до останнього ступеня. Всі інші принципи, хоч і містяться в нашому розумі, проте ми їх не усвідомлюємо. Тим часом, діючи назовні в розрахунку на щасливий збіг обставин, ми знаходимо іноді великі скарби. //

Так, народи, думаючи про джерело свого щастя і діючи 13
з розрахунку на вдалий збіг обставин, іноді натрапляють на такі інституції, які виявляються цілком раціональними, і які ми теоретично не могли б знайти. Тому в моральних, юридичних науках ми обов'язково повинні цінувати емпірію. В темних явищах азійського деспотизму ми можемо знайти такі вказівки на гаразд, до яких теорія ніколи б не дійшла.

Отже, в науці треба поєднувати емпіричний і раціональний методи. Досвід останнього часу показує, що окремо взята емпірія призводить до однобічности 1) наукової і 2) моральної. Аби уникнути наукової однобічности, ми повинні на-

самперед відкинути думку Бека, ніби етичні науки також можна розробляти як науки природничі. Сподівання так побудувати науку виглядає безпідставним, як тільки-но ми звернемо увагу на спеціальний розвиток предметів етичних, моральних і юридичних наук. Чому, питається, індуктивний метод досяг таких блискучих результатів у галузі природничих наук?

Тому що явища фізичного світу відбуваються одноманітно. Завжди на горизонті буде одне сонце; завжди воно сходить і заходить в одному напрямі. Саме завдяки цій одноманітности явищ фізичного світу їх можна підпорядкувати загальним законам, з допомогою яких можна пояснити будь-яке фізичне явище.

Кажуть, явища морального світу підпорядковані таким самим законам. Цього ми й не заперечуємо; Ісус Христос каже, що люди перед кінцем світу робитимуть те саме, що й перед потопом. Науки, які досліджують моральний світ там, де він одноманітний, так само однобічні, як і науки природничі.

Одначе одноманітність явищ морального світу є далеко не такою, якою вона є у природному світі; обрій морального світу відрізняється від обрію природного світу. В той час, як на обрії природному одвічно сходить і заходить одне й те саме сонце, на моральному обрії може раптово з'явитися нова зірка і це призведе до зміни всієї моральної натури. З'явився у нас, наприклад, Петро Великий, і все юридичне, суспільне й родинне життя пішло інакше, ніж воно велося до появи цієї нової зірки; виникла низка таких явищ, які не можна пояснити за абстрактними законами. У сфері фізичної натури існують події, які ми спостерігаємо; у сфері морального світу — творчість; у фізичній природі ми маємо форми явищ; у моральному світі ми маємо і форми, і реформи явищ. Тому даремними були б спроби знайти для людства такі закони, які Ньютон винайшов для фізичного світу.

Отже, емпірія не дає нам таких наукових результатів у сфері морального світу, які вона дає у сфері природного
14 світу. // Емпірія, відокремлена від раціонального методу, веде до однобічности і моральної [авторитарности], тобто тієї, що приховується в загальному устрої нашої внутрішньої освіти. а) Внаслідок історичного вивчення явищ, постійного оперування винятково з фактами в нас виникла сліпа звичка посилатися на авторитет факту, надавати йому більшого значення ніж те, яке він має, підносити його до принципу. З того, що дещо існує, як дане, ми робимо висновок, що воно повинно бути як принцип, як норма. Приймаючи факт за принцип або норму, ми дійдемо до наукової

обробки, далекої від будь-якої ідеї морального й проґресивного розвитку права. б) Оскільки спостережуване дається тут у зміні явищ, то від постійного споглядання історичних перемін – змін політичного, юридичного, національного й родинного життя, – в нас мимоволі формується переконання про абсолютну норму права й інституцій.

Від споглядання цих постійних змін у моральному житті в нас виникає шкідливий скептицизм, який заспокоює себе тим, що у світі все нетривке, немає нічого сталого, ґрунтовного. Ми інстинктивно втрачаємо віру в краще, в можливість упорядкувати наше життя. За такої непостійности принципів юристові залишається виходити з поняття корисного, а корисні на певний час відносини вважати святинею. Наприклад, позитивіст у галузі права, Гуґо, вирішуючи питання – чи слушним є виокремлення приватного й публічного права – після ґрунтовних досліджень закінчує апеляцією до звички; певний порядок буцім-то тому добрий, що ми до нього звикли. Отже, звичка є останньою санкцією юридичних форм життя.

Ясно, що історичний метод не може відкрити щось стале у факті, не маючи ніякого критерію для його витлумачення. Але в такий же спосіб і взятий осібно, раціональний метод призвів би до відповідної однобічности, яку ми нижче покажемо. Цей метод є методом принципів, сутности, незмінюваних засад. Як емпіричний метод має свою привабливість у багатстві й розмаїтті відомостей, так і раціональний метод має свою перевагу в особливій стрункості, точності, визначеності й логічності висновків. Стрункість доказів, неухильність висновків відрізняють логіку від емпіричних наук.

Науки досвідні постійно ризикують збитися на оповідь. Поставивши собі за мету добування явищ, ми мимоволі вдаємося до оповіді й це видаємо за пояснення. Це – постійна небезпека для емпіричного дослідження, небезпека, на яку не наражаються раціональні або теоретичні науки. Тут все ґрунтується на висновках, доведеннях, визначенні; тому ці науки і називаються раціональними. Але з цими винятковими перевагами // поєднується і неминуча однобічність раціо- 15
нальних наук.

Суто теоретична освіта, яку вони дають, не знайомить нас із життям, із тими явищами світу, серед яких ми повинні жити, діяти й страждати. Хто вивчає тільки логіку, той не має поняття про дійсне життя, хто вивчає тільки математику, той не має справжніх уявлень про природу. Тим часом наш інтерес полягає в тому, щоб усвідомити ті принципи, завдяки яким можна ввести єдність у нескінчен-

не розмаїття фактів. Завдання раціональних наук полягає в тому, щоб із допомогою цих принципів володіти темним світом досвіду. Ось чому істинна наука обстоює поєднання в науці індуктивного й дедуктивного методів.

У вчених ці два методи поєднуються разом так, як у нас поєднані вдихання і видихання. Сутність речі та її явище, каже Платон, мають бути осягнуті рівномірно. Ще в глибоку давнину Арістотель показав, що кожна наука повинна спрямовуватися до поєднання індукції й дедукції. Ми пізнаємо, – каже він, “οτι”[1] – те, що є, й “διοτι”[2] – принцип, основу речі. У пізнанні кожного кола явищ мають бути розв'язані ці два завдання.

У першому випадку наука має справу з фактами – тут відкривається дійсність фактів; у другому випадку наука має справу з загальними основопочатками – тут відкривається необхідність факту. Такий метод слід суворо й неухильно застосовувати в нашій науці. І ще важливіше мати на увазі ці два завдання юристові, адже його завдання – завжди практичне. Він має справу з фактами цілком індивідуальними – оскільки нема двох абсолютно подібних фактів, кожен – індивідуальний. А розумно поставитися до індивідуального можна лише тоді, коли ми споглядаємо його через загальне.

ПОДІЛ ТЕОРЕТИЧНИХ НАУК

Якщо емпіричні науки всі стоять в одній шерензі – метод індукції для них один, – то не можна вишикувати в одну лінію всі раціональні науки. Між ними є відмінність, яка визначається суттю предмета цих наук. Найпростішим поділом теоретичних наук є їх поділ на пояснюючі й поціновуючі. Перші вивчають те, що є, другі – те, що повинно бути. Підставою для такого поділу є те становище, яке посідає наш розум стосовно волі. Коли ми пізнаємо зовнішні предмети за формою, елементами, то таке пізнання не впливає на них. Наші думки про предмет не змінюють його; спричинити зміну в предметі ми можемо лише механічно.

Одначе є один випадок, коли таке відношення розуму до того, що він пізнає, змінюється, – тобто – коли предметом
16 пізнання стає наша воля. // Внаслідок пізнання волі розумом вона змінюється. В нас, наприклад, виникає якесь бажання, ми його аналізуємо, критикуємо, замислюємося над тим, до чого призведе його виконання чи невиконання, які насолоди

[1]*давньогр.* що стосується.
[2]*давньогр.* чому, внаслідок чого.

принесе нам задоволення цього бажання, які невдоволення будуть наслідком його невиконання, чи обґрунтоване воно і т. п. В результаті такого аналізу наше бажання або змінюється, або зникає зовсім. Ось відношення розуму до волі.

З такого відношення виникає відмінність між тим, що є і що повинно бути; виникає ідея обов'язку, на відміну від існування дійсности. Відповідно до цього одні теоретичні науки вивчають те, що є, інші те, що повинно бути. Перші бачать, що ж виявилося у певній формі, існує й діє, завдяки яким законам воно набуло свого буття і розвитку, як воно змінюється, знищується, – отже, вони вивчають причини факту, а також закони його утворення і розвитку. Другі науки дають правила для оцінки, заторкують відмінності між добром і лихом, справедливим і несправедливим, істинним і хибним, упорядкованим і безладним або хаотичним.

У перших панують принципи, поняття, у других – норми, ідеї. В пояснюючих науках наше мислення таке, яким є факт; у поціновуючих науках – факт має бути таким, якою є думка про нього. Перші вивчають те, що є, другі – те, що повинно бути. Логіка, що виводить закони, згідно з якими мають поєднуватися думки, аби вони могли бути істинними, – є наука, що дає норми (норми думок); навпаки, психологія є наука пояснююча, що виводить закони, за якими належить поєднувати думки як істинні, так і хибні, без їх розрізнення. Ще приклад: так зване "вчення про державу", що показує, за якими нормами має бути побудована така держава, яка задовольняла б цілі свого існування, – репрезентує науку поціновуючу. Але поряд з цією наукою іде фізіологія держави, що з'ясовує, за якими законами виникає держава – все одно варварська чи цивілізована – це наука пояснююча.

Однак, хоча й існує відмінність між теоретичними науками, вона не повинна доходити до їх повного розділення, як це зробив Гербарт і його послідовники. Співвідношення між двома вказаними групами наук має бути таке, аби ми їх не змішували, але також і не розділяли різко. Якщо ми почнемо їх змішувати і викладати сукупно, то в результаті здобудемо мішанину понять, невизначеність; а якщо приймемо їхнє ізольоване положення, то здобудемо на один і той же предмет суперечливі погляди, які взаємно виключають один одного. Наше пізнання істини та обов'язку втратить зв'язок. Це недолік нової науки, його не знала давня наука. Навіть здоровий глузд каже, що не може бути, аби пізнання істини
// та обов'язку були двома завданнями, які не мають нічого 17
спільного. І справді, аналіз показує, що співвідношення наук пояснюючих і поціновуючих, – загалом теоретичних, – є

таким, що воно здійснює закон поступовости. І в пояснюючих науках ми зауважуємо, що вони поступово підіймаються від свого першого класу до наступних і, зрештою, доходять до наук поціновуючих. Пояснюючі науки поділяються на два класи – ті, що пояснюють з причини і [ті, що пояснюють] з мети. Загальновідомий погляд на світ такий, що в приступному для нашого спостереження колі необхідно виділяються: а) істоти неорганічні, б) органічні, в) з моральними прагненнями. Явища неорганічного кола ми підводимо під сліпі механічні причини; в колі органічних явищ панує не лише причинність, а й мета, зреалізована, однак, механічними умовами, і тому – несвідома; в колі моральних явищ панує не тільки мета, а мета свідома.

Отже, існують три пункти зору на світ і відповідно до цього три роди наук: 1) науки, що вивчають причинність, наприклад, фізика, хімія, досягають розв'язання завдання, тільки-но покажуть умови, від поєднання яких відбувається те чи інше явище або зміна цього явища. Тут вивчення причин є вивченням усього предмета. Однак: 2) вище за систему наук, що вивчають причинність, стоїть система наук, які вивчають з метою. Види мети поділяються на зовнішні й внутрішні. Географія, наприклад, наука, що з'ясовує доцільність зовнішнього, дивиться на землю як на житло людини і тому розглядає, яка частина землі придатніша для певної мети. Такі науки мають глибоке значення для юриста.

Так, багато важить, каже Арістотель, а за ним Боден, чи ця країна континентальна, чи прибережна, має вона довгу чи коротку берегову лінію, вкрита вона горами чи рівнинна. Всі ці географічні особливості неодмінно пристосовують землю до однієї мети й роблять непридатною для іншої. Таким чином, у науках, які вивчають види мети, перший ступінь посідають науки, які вивчають залежно від видів зовнішньої мети. Одначе в цій другій частині пояснюючих наук вищий ступінь займають науки, які вивчають наявність внутрішньої мети, – так звані біологічні науки. Тут явища вивчаються не тільки щодо їх причини, але й щодо їх внутрішньої мети, зреалізованої, однак, через механічні умови, а тому – несвідомої. Фізіолог, наприклад, коли вивчає око, його будову, то найточніше спостереження не може дати йому пояснення будови цього органу, якщо він не візьме до уваги тієї мети, для якої він призначений. Така несвідома доцільність всюди присутня в органічному світі. Організм – це така маса, в якій як ціле, так і частини взаємно є і метою, і засобами. І оскільки ми в державі охоплені системою зовсім не усвідомлюваних нами прав, // то зрозуміло,
18
чому державу прирівнюють до організму.

3) Третій ступінь у колі досяжних для нашого споглядання явиц займають моральні явища. Їм відповідають етичні науки; їх сутність полягає в тому, що вони вивчають предмет щодо мети, яка вільно обирається і ставиться, тобто свідомої. Тут ми маємо справу з самосвідомим розумом, яким володіє лише людина і на підставі якого вона може надавати перевагу одному перед іншим, щось свідомо й вільно схвалювати або засуджувати, приймати або відкидати, щось обирати собі за мету і робити себе за неї відповідальною. До кола цих наук щодо цієї мети, що вільно обирається, входить і філософія права.

Ось ступені теоретичних наук; кожний вищий ступінь тут передбачає нижчий. Так, наприклад: 1) має бути реалізована певна ідея в сімейному побуті, в державі; але 2) здійснення ідеї можливе тільки через механічну дію й 3) причини, що мають реалізувати ідею, повинні бути організовані. Жодна причина не повинна бути ізольована. Ось підстави, чому вищі теоретичні науки неминуче передбачають нижчі. Всі три зазначені нами ступені мають поєднуватися; при цьому нижчі поступово повинні підноситися до вищих.

ПОЗИЦІЯ ФІЛОСОФІЇ ПРАВА У ЗАГАЛЬНІЙ ФІЛОСОФСЬКІЙ СИСТЕМІ

Що таке філософія? Замість цього схоластичного питання і для його розв'язання ми поставимо інше питання: як виникає філософія? Що її породжує, чим вирізняється філософська наука з-поміж трьох загальних наук, сутність яких ми визначили? – Отже, як виникає філософія? Безперечно, вона не виникла б, якби не було певних практичних потреб або певних теоретичних питань, які вона розв'язує. Філософія постає передусім з потреби моральної вільности. Ми, розвиваючись у природний спосіб, набуваємо певних переконань стосовно світу і життя. Ці переконання формуються в нас випадково, завдяки досвіду, під впливом чужих суджень, державного авторитету, релігії й т. ін.; отже, розум не обрав цих переконань, а знайшов їх готовими.

Так складається наше інстинктивне переконання, і ми живемо з таким світоспогляданням, яке постало цілком випадково. Одначе це суперечить значенню людини як моральної особистости. Ми лише тоді маємо переваги справді морально вільної особистости, коли наші переконання складаються не випадково, а згідно з принципами розуму; коли ми виразно усвідомили їх і вільно прийняли. В цьому поля-

гає перша умова моральної вільности. Людина, як розумна істота, вважає обов'язком досягти цього і прагне до цього. Історія показує, як часто-густо трапляється, що люди, зовсім
19 не вчені в нашому розумінні, // були, одначе, філософами. Глибоке моральне почуття було причиною того, що Сократ, людина суто практична, став філософом. Чи можна дозволити, щоб наш погляд на те, що треба робити, яким має бути ставлення до ближніх, якими є наші обов'язки – залишився на тому рівні, як він природно склався? Основний закон моральної вільности такий: "пізнайте істину й істина звільнить вас"; це перший обов'язок людини, без виконання якого немислиме виконання інших.

Замислюючись над цим, Арістотель каже: "інші науки корисні, але філософія – наука божественна; чому? Бо вона більше узгоджується з іншими моральними потребами людини".

Другий імпульс до філософії виникає теоретично, з вартости характеру й змісту знань, що передаються позитивними науками. Оглядаючи царину позитивних наук, ми бачимо, що кожна наука є лише частиною, яка має тенденцію до якогось цілого. Фізика, наприклад, вивчає матеріальний світ, і кожен бачить, що це тільки частина, а не ціле. Саме про це ціле, про світоспоглядання і є вчення філософії. Філософія вивчає дані, адже поза межами даного є вигадка, а філософувати про уявні вигадки неможливо. Буття вимислу існує в нашій уяві й підпорядковується суб'єктивній волі, нашій сваволі. А форми даного не підлягають усуненню, скептицизм щодо даного неможливий, воно не залежить від нашої сваволі. Жодний скептицизм не усуне, наприклад, відмінности між твердими і м'якими тілами. Що ж саме вивчає філософія в даному і чим вона відрізняється від позитивних наук, які також вивчають дані?

Те, що філософія вивчає в даному і як вивчає, – становить її істотну відмінність від позитивних наук. Спочатку всі ми здобуваємо пізнання зовнішніх предметів за допомогою чуттєвих вражень, отже, пізнаємо їх такими, якими вони з'являються нам у досвіді. Це пізнання відповідає певному колу явищ, стосовно якого розвивається якась наука. Тепер ті поняття й ідеї, що репрезентують нам позитивні науки, слугують предметом філософії; вона не входить у розряд конкретних наук, бо не досліджує певне коло явищ, і її предмет лежить в іншій галузі пізнання.

Справа в тому, що позитивні науки, хоч і довели поняття про предмети до тієї досконалости, що вони справджуються досвідом, але не усунули можливости для постановки іншого питання: чи справджуються ці поняття самі со-

бою, чи задовольняють вони розум, чи не містять вони внутрішню суперечність, тобто істинні вони чи хибні, і чи не ведуть вони до суперечливого погляду на речі? Саме до цього питання позитивні науки не підносяться, адже вони такою мірою досліджують поняття, якою вони відповідають досвідові, тобто досліджують зовнішній бік понять.

Філософія вивчає поняття, що їх збирають позитивні
науки, настільки, // наскільки вони суперечать розуму 20
або, висловлюючись юридичною мовою, позитивні науки вивчають зовнішнє право понять, їх придатність для досвіду; філософія вивчає внутрішнє право понять, їх придатність для розуму.

Філософія є: 1) Критика понять, що їх надає нам досвід незалежно від нашої сваволі, – критика згідно з принципами розуму, а не відповідно до свідчень досвіду. 2) Наука про можливість досвіду й достатню підставу, тобто таку, що не залежить від нас і спирається на принципи розуму, який покладає відмінність між істинним і хибним. 3) Наука про істинно існуюче на відміну від даного як явища. Ось потрійне визначення науки філософії. Три великі діячі попрацювали над цими визначеннями: Платон, Кант і Гербарт.

Платон, вражений тими суперечностями, в яких ми губимося в дійсному житті, дійшов висновку, що в досвіді нам даються лише якісь частки, крихти цілого. Ми бачимо людей у досвіді, але повністю не бачимо людини, ми бачимо тільки частину людини. "Досвід, за Платоном, надає нам тільки незначні вказівки на дійсність". Відповідно до цього у Платона філософія є наука про істинно суще, на відміну від того, що дане в досвіді. Знайти, наприклад, у людині ідею людини – ось завдання філософії за Платоном. Ширше визначити завдання філософії неможливо. В цьому ж сенсі висловлювалися – Спіноза, Ляйбніц, Геґель, Шелінґ. Кант щільніше розумів завдання філософії. Ті поняття, в яких приховане наше загальнолюдське світоспоглядання, постали без нашого відома.

Тому Кант ставить таке питання – як можливо для людини те, що вона міститься в цьому світоспогляданні, як можливим є це світоспоглядання? Завданням філософії, за Кантом, є знайти умови можливости нашого загальнолюдського світоспоглядання. Гербарт зробив ще крок у визначенні філософії. Філософія дбає про те, щоб поняття, дані з досвіду, були можливі. Вона не сперечається з досвідом, але те, що він дає, повинно бути можливим. Таким чином, якщо поняття, дані досвідом, суперечливі, то їх так слід переробити, щоб вони були можливими. Це – завдання філософії. У досвіді здійснюється завдання спосте-

реження, тут – мислення.

Ось три завдання філософії – філософія повинна відшукати істинно суще, на відміну від дійсно існуючого (Платон); вона не може дати істинного світоспоглядання, але вона має пояснити можливість фактичного світоспоглядання (Кант); нарешті, вона повинна забезпечити можливість здобутим досвідно поняттям (Гербарт), або можливість фактично даного світоспоглядання. Ці три завдання поєднуються в одному – відрізнити поняття явища від поняття про справжнє буття.

При вивченні позитивних наук ми дізнаємося, що досвід є така непорушна основа, від якої неможливо ухилитися, не
21 увійшовши у межі фантазії. // Позитивні науки не здійснили б свого призначення, якби зайшли у суперечність з досвідом. Однак ця надзвичайна вага досвіду в практичному житті не повинна вводити нас в оману, ніби у досвіді ми маємо справу з самою річчю. Через досвід ми пізнаємо в даному дещо – не так, як воно є згідно зі своїми об'єктивними основами, а як ми його уявляємо, тобто ми дізнаємося про речі по тих збудженнях, які вони в нас викликають. Щоб пізнати річ, треба, щоб вона подіяла на чуття; отже, в чутті буде не присутність самої речі, а рух, викликаний цією річчю. Такими є наші пізнання про звук, світло і т. п.

Сутність речей можна пізнати не через досвід (про сутність речей немає досвіду), а з допомогою розуму. Філософія мовить про річ не те, що засвідчується чуттям, а те, що каже про неї розум. Звідси, предметом філософії є ноумен – річ так, як її слід розуміти; предметом позитивних наук є феномен; або – предметом філософії є уявне, а предметом досвіду – явище.

Коли ми питаємо, що таке явище? – то три риси характеризують безсумнівним способом дане як явище: 1) нас охоплює круговид наших уявлень про речі, а не самі речі, тобто ми знаємо з досвіду не те, що є річ, а те, що уявляємо в речі; 2) ми вважаємо, що поняття, здобуті з допомогою досвіду, хоч і узгоджуються з досвідом, однак не узгоджуються самі з собою, тобто внутрішньо суперечливі; отже, вони не реальні, бо згідно з аксіомою чистого розуму для існування речі потрібно, щоб вона не суперечила самій собі (Ляйбніц каже: створити квадратне коло не може сам Бог). 3) Ми вважаємо, що буття, відоме нам із досвіду, не відповідає принципам чистого розуму, за якими він уявляє істинно суще (згідно з останньою рисою побудував філософію як науку Платон).

Звідси наступні три завдання філософії. 1) Філософія, виходячи із усвідомлення, що дане є явищем, досліджує можливість фактично даного світоспоглядання. 2) Філософія

досліджує логічну можливість фактично даного світоспоглядання, тобто так опрацьовує поняття про дане, щоб вони не суперечили одне одному. 3) Філософія є наука про повну і всебічну істину світоспоглядання, тобто доповнює і пояснює наше досвідне світоспоглядання так, як цього вимагають закони чистого розуму.

ПОДІЛ ФІЛОСОФСЬКИХ НАУК

Згідно з трьома зазначеними завданнями філософія поділяється на три частини: вона постає а) як логіка, б) метафізика, в) як практична філософія (етика).

Філософія вивчає поняття, що передаються нам досвідом; вона зауважує, 1) хоч є відмінні між собою поняття, // 22
проте всі вони підпорядковуються одному й тому ж законові, наприклад, законові, завдяки якому ми на підставі загальної істини робимо висновок про часткову істинність. Усі наші думки підпорядковуються одному загальному законодавству і репрезентують дещо ціле. Вивчити це законодавство – справа логіки – особливої частини філософії (у стародавніх – діалектика).

2) Спостереження показує нам, що є такі емпіричні поняття, які ми не можемо ні прийняти, ні відкинути. Відкинути їх ми не можемо через те, що вони спираються на досвід; а, з другого боку, ми не можемо їх і прийняти, бо вони не відповідають вимогам чистого розуму, внутрішньо суперечать, такими, наприклад, є поняття про матерію, що наповнює безкінечний простір, поняття простого Я, яке, проте, має різні властивості й т. ін. Наука, що досліджує ці поняття, – метафізика.

3) Врешті-решт, є такі поняття, які чим ясніші, тим менше нас задовольняють, бо в них мисляться норми, зразки, ідеали, що потребують реалізації, від згоди з якими наш учинок стає гідним хвали, від незгоди – ганебним. Ці поняття називаються ідеями. Їх досліджує етика (іфіка) або практична філософія. Ось три частини філософії – логіка, яка вивчає норми думки, метафізика, яка вивчає всезагальні норми речей, етика, або практична філософія, яка вивчає норми вчинків. Цим трьом частинам відповідають розділи, які ми зустрічаємо в Платона (діалектика, фізика, іфіка), у Геґеля (логіка, філософія природи, філософія духу), в Канта, Арістотеля та інших.

Яка з цих трьох наук повинна зосередити на собі всю увагу юриста? Питання у свою чергу практичне. Відомо, що всі юристи високо оцінюють логіку, навіть невчені юристи. Практичні потреби більш за все рекомендують юристові

логіку. Часом виникає необхідність висловити думку дуже точно, вміло згрупувати докази, а іноді певну думку потрібно висловити просто завуальовано. Жодна наука так не потребує логічности визначення майстерних доказів, як юридична наука. Всі поняття про права приватні й публічні мають своє буття у визначенні. І володіння логічним мистецтвом визначення становить для юриста жвавий інтерес.

Друга наука – метафізика. Найближчим інтересом для юриста є вивчити популярну метафізику, або панівне народне світоспоглядання. Без відмінного знання цієї метафізики ми запозичатимемо закони, а предмет, до якого ці закони дотичні – залишимо без уваги, не з'ясуємо їх для себе. Поняття особи, власности, чести мають свою основу в народному світоспогляданні. Досвід показав, які великі труднощі спіткали навіть вчених юристів через те, що предмет права виявився невідомим їм з цього боку: адже ідеї, які народ поєднує з поняттями особи, власности, чести і т. п., інші, ніж закон.

Щодо моральної філософії, то, поза всяким сумнівом, на ній юрист повинен зосередити всю свою увагу. Подивіться,
23 ся, що // робиться на суді під час публічного судочинства, коли прокурор захищає закон від злочинця, а адвокат – підсудного від закону. Прокурор тягне справу на юридичний ґрунт, а захисник – на ґрунт моралі, розуму. І з цього огляду, хто добре ознайомлений із системою морального світу, той завжди зуміє зв'язати ідею права з мораллю, так що перехід відбувається природно, і захист стає надійним. Навіть якби ми були скептиками, то й у такому випадку не могли б заперечувати важливість для практики вивчення моральної філософії, адже вона дає зрозуміти, на яких засадах тримається або спирається певний факт права.

ПЕРЕХІД ДО МОРАЛЬНОЇ ФІЛОСОФІЇ

Ідея етики. На відміну від усіх інших наук предметом етики є істоти розумні, духовно вільні, здатні керуватися свідомою метою.

Етика належить істотам, які здатні на мимовільну оцінку вчинків, тобто оцінку, не оперту на особисту самоволю, адже судження про справедливість і несправедливість, правду й неправду не може бути справою нашої сваволі. Для такої оцінки існують особливі, визнані всіма норми, мірила. Дослідження етики відноситься до істот, які мають поняття про норми, при зіставленні з якими щось є правильне чи неправильне, справедливе або несправедливе, гідне схва-

лення чи ганебне.

Завдання філософії можна пояснити, виходячи з тих припущень, на які спираються як конкретні науки, так і наша практична діяльність. Одначе, як би не відрізнялися ці припущення у тій чи іншій сфері, всі вони зводяться до двох: теоретичного, що керує нашими думками, і практичного, що керує нашою діяльністю.

На чому ґрунтуються конкретні науки? Вони передбачають розрізнення думок на істинні й хибні. Одначе, виникає питання, чи обґрунтоване таке розрізнення між думками? І за якими ознаками можна дізнатися, істинна думка чи хибна? Дослідити відмінність наших думок, дослідити істину в думках – завдання філософії, і до того ж двох її частин – логіки, що вивчає формальні закони істини, і метафізики, яка вивчає матеріальні закони істини. Існує відмінність між добрими і лихими вчинками. На цьому ґрунтується все моральнісне життя людини.

Вчинки розрізняються так не тому, що вони нам приємні або неприємні, не [тому], наскільки вони нам корисні чи завдають шкоди, спричинюють щастя або нещастя, а згідно зі своєю внутрішньою гідністю. Філософія віднайшла цю формулу готовою в народній свідомості, і її завдання полягає в тому, щоб показати, чи ґрунтовною є ця відмінність в актах нашої волі. Дослідження моральних ідей під оглядом розрізнення добра і лиха – становить предмет моральної або практичної філософії, етики. Отже, ця філософія є наука про граничні підстави людяности.

Розрізнення між добром і // лихом можливе лише для 24
істот, які здатні діяти згідно з вільно обраною і поставленою метою. В істотах передбачається здатність невласно вільної оцінки.

Розрізняти правовий і неправовий вчинок, оцінювати його можна тоді, коли є зразкова ідея; тому для визначення вчинків ми повинні визнати певні ідеї мірилами наших актів. Саме ці ідеї є нормами, згідно з якими ми оцінюємо вчинок.

Психологічний аналіз виокремлює в нас два роди тих зразкових норм: 1) є норма умовна, випадкова, суб'єктивна і 2) є норма безумовна, загальнолюдська, об'єктивна. Ті й інші заслуговують на всю нашу увагу, бо людині дуже часто доводиться оцінювати вчинок згідно з тим і іншим. Перші з'являються тоді, коли ми обираємо й оцінюємо наш вчинок стосовно чогось зовнішнього, що діє на нас у той чи інший спосіб. Другі виникають тоді, коли ми обираємо й оцінюємо, схвалюємо або не схвалюємо вчинок стосовно його внутрішньої досконалости, без будь-якого відношення до чогось стороннього, зовнішнього.

Будь-хто переконується на досвіді, що він щось обирає і оцінює або як окрема людина, або як усі люди загалом. ***Суб'єктивні норми.*** Що таке зовнішнє для вчинку? Психологічний аналіз показує, що для зовнішньої оцінки вчинку ми обираємо дві засади, а тому суб'єктивні норми оцінки поділяються на два види. Ми оцінюємо наші вчинки 1) відповідно до враження, яке вчинок справляє на нас або на інших, і тому він приємний або неприємний. Отже, приємність вчинку є, його зовнішнє. В такому випадку вчинок викликає в нас задоволення або незадоволення і ми оцінюємо його з огляду на приємність. 2) Другою нормою для оцінки вчинків слугує відношення вчинку до мети, якої він має досягнути. В цьому випадку вчинок оцінюється як засіб, оскільки він приносить нам користь або завдає шкоди.

Отже, згідно з суб'єктивними нормами ми обираємо те, що нам приємне й корисне. Деяким ці норми видаються абсолютними (евдемонізм у праві й моралі, утилітаризм будують життя людини на цих двох засадах), одначе вони мають відносну гідність і змінюються із зрілістю, освітою, часом. Нам часто стає соромно за те, що за рік до того ми вважали джерелом задоволення або щастя. Що стосується гідности цих двох норм – приємного й корисного, то корисне стоїть вище від приємного за своєю ідеєю і може слугувати суперечливим пунктом для деяких положень; але наука не може ґрунтуватися на цих двох ідеях, бо вони надто нестійкі й, як хамелеони, мінливі.

Коли вчинок оцінюється нормою приємного, то мається на увазі його дія на нашу чуттєвість; ця дія безкінечно змінюватиметься, залежно від настрою суб'єкта. Отже, маючи
25 справу із вчинком як із зовнішньою дією, що справляє // на нас те чи інше враження, ми не можемо знати якости вчинку, його гідности, яку він має за своєю сутністю. В ідеї корисного зміст також не є абсолютним: із зміною мети змінюється й корисне і відкидається як непридатне. Обрати щось собі за мету – залежить від нашої сваволі.

Об'єктивні норми. На противагу суб'єктивним, випадковим нормам оцінки актів нашої волі є норми загальнолюдські, об'єктивні, які не залежать від настрою особи та її змінних інтересів. Ці норми є всезагальні; їх обирає і схвалює кожна людина. Софісти, які в давнину репрезентували скептицизм, казали, що приємне, бажане водночас є й добре. Однак, вони повинні були зупинитися в запереченні цих загальних норм, коли Платон довів, що в такому разі людське життя перетвориться на хаос. Він каже: "щось є добром згідно з оцінкою нашого розуму і тому воно має бути бажаним, навіть якщо неприємне".

Наша воля обіймає двоїсту позицію щодо зовнішнього світу: або ми щось вважаємо добром тому, що цього прагнемо, або бажаємо чогось через те, що воно є добром. Дитина вважає добром те, що їй приємне. На цьому ж рівні перебуває і тварина. Але людина, в міру розвитку її розуму, уявляє ідею добра незалежно від приємности. Вона повинна вважати добром не те, що для неї бажане, а має прагнути того, що є добром. Таким чином, існують об'єктивні норми оцінки вчинків, які визначаються чистим розумом. Суперечка точиться навколо того, за яким методом виводити ці норми, аби вони укладалися в певну систему.

В історичному поступі філософії ми бачимо багато таких методів (Канта, Фіхте, Геґеля й інших); однак усі вони сходяться в одному – всі визнають, що людина є моральна особистість. Ми можемо розглядати людину як річ серед речей, як обставину буття, залежну від зовнішньої причини. Але, проникаючи у внутрішнє єство людини, ми бачимо, що такий погляд на неї неправильний, бачимо, що людина є істота, яка свідомо підпорядковує себе законам моральної вільности і розрізняє закони, що походять від дій доброчесности, й закони, що виникають від дій необхідности.

Звичайно, людину можна розглядати насамперед як частку зовнішнього світу, яка підкоряється природним законам, і трапляються причини, які змушують її діяти несвідомо, лише внаслідок імпульсу. Але визнаючи такі якості людини за всезагальні, ми не відрізнили б її від інших творінь видимого світу. Завдяки своєму розумові людина може зробити вибір між добрим і поганим, правдивим і неправдивим, і з цього боку вона не може пояснити свої дії за законом причинности. Цей вільний вибір, це вільне підпорядкування себе законам моральної вільности ми називаємо вільним самовизначенням суб'єкта.

Моральна особистість людини полягає у свідомості справедливого й несправедливого, // в здатності стати вище 26
від приємного й неприємного, звільнитися від випадкових умов і вчинків так, як потребує свідомість обов'язку. На чому ж ґрунтується здатність піднятися так високо? Влучну відповідь на це дає Адам Сміт: "Людина, – каже він, – здатна обмірковувати гідність своїх вчинків неупереджено, як сторонній глядач і оцінювати свої дії безвідносно до себе самої. Вона споглядає себе так само, як і об'єкти зовнішнього світу, розрізняє добре й лихе, справедливе й несправедливе. Маючи цю здатність, людина виокремлює себе з ряду інших істот природи і підноситься до усвідомлення законів моралі та розумного підкорення їм".

Об'єктивні якості людини, притаманні її природі, етика знаходить готовими у загальнолюдській свідомості; у всіх

народів вона натрапляє на слова, що виявляють чесність, справедливість, шляхетність, доброчинність. До розвитку законів моралі або доброчесности (за висловом стародавніх) на відміну від законів необхідности етика підступається з допомогою трьох істотних методів: 1) досліджує повинність або обов'язок людини на відміну від користи (у Пуфендорфа й Томазія філ[ософія] пр[ава] існує як обов'язок особи щодо інших). 2) Досліджує моральні якості особи – чесноти – на відміну від натуральних якостей; 3) досліджує об'єктивний гаразд на відміну від мінливого задоволення.

Отже, поняття об'єктивних норм розпадається на три: що таке обов'язок, гаразд, доброчесність. Звідси визначення етики: вона є вченням про об'єктивні гаразди, моральні обов'язки і чесноти особи. Відповідно до переваги якоїсь із цих трьох ідей у розв'язанні поставленої проблеми етика набуває у філософів різного спрямування. Так, у Платона переважає ідея гаразду; з цієї ідеї він виводить ідею обов'язку: що ми маємо робити, чим повинні насолоджуватися і т. ін., з цієї ж ідеї обов'язку виводить він і ідею доброчесности. Іншого методу дотримується Кант. У нього підґрунтя всього складає ідея обов'язку. Пізнання того, що є дозволеним, обов'язковим, забороненим – повинно бути первісним, головним обов'язком людини. З цього пізнання дозволеного, обов'язкового й забороненого – виводить Кант той гаразд, який ми повинні шукати, і ті чесноти, які ми повинні мати.

Відповідно до різних методів, залежно від ідеї, що покладена в основу (обов'язок, гаразд, доброчесність), і моральна філософія по-різному розробляється філософами. При цьому слід мати на увазі, що ці три ідеї набувають різного внутрішнього змісту, залежно від панівного в їх епоху світогляду. Це треба мати на увазі, враховуючи помилку нової філософії – а саме у Гербарта. Він відокремив філософію права і моральну філософію від метафізики.

Як одна й та ж монета набирає різної цінности, залежно від кількости продуктів, так і ідея гаразду, доброчесности й обов'язку – набуває різного внутрішнього змісту залежно від світогляду тієї чи іншої епохи. Як змінилося, наприклад, право людини, члена родини у християнстві порівняно //
27 із стародавнім світом, як змінилася держава, якого іншого змісту набула в новий час державна влада. Тому відокремлення філософії права й моральної філософії від метафізики – помилка, що ґрунтується на неправильності аналізу. У фізичному світі ми вивчаємо явища так, що кожне явище може бути предметом особливого аналізу.

Потім ми, оглянувши це явище, переходимо до іншого, так що тут ідеї можна отримати різними шляхами. Але

зовсім інша справа – у світі моральному. Тут кожна ідея набуває сого змісту як частина цілісного світогляду. Тому, зазвичай, і кажуть про поняття у фізичному світі й про ідеї в моральному світі, оскільки перші відрізняються від останніх як механізм від організму.

ПЕРЕХІД ДО ФІЛОСОФІЇ ПРАВА

Ідея права. Три ідеї – гаразду, доброчесности та обов'язку, – стосовно до моральної особистости людини, набувають різного значення, залежно від того, чи розглядаємо ми людину як таку, чи у її взаємодії з іншими людьми. Обидва ці пункти зору суттєво важливі. Передусім людина є явище для себе самої. На обрії своєї внутрішньої самосвідомости вона будує свою внутрішню, ні від кого не залежну державу. Тут вона "homo sui iuris" (людина незалежна). Одначе, як істота тілесна, людина, з іншого боку, є явище для інших. Вона перебуває у взаємодії з собі подібними. Якщо розглядати людину в цьому відношенні, то завдання науки тут полягає в тому, щоб визначити – яким має бути становище однієї особи стосовно іншої, яке значення ця інша повинна мати для першої, що людина має пожертвувати державі та як ця остання має прислужитися людині і т. ін.

Давні часи відповіли на ці питання трьома афоризмами: 1) "neminem laede" (нікому не зашкодь), вислів, що містить сутність права; 2) "suum cuique tribue" (віддай кожному належне) – вислів, що виявляє сутність справедливости; 3) "imo omnes quantum potes, iuva" (допомагай навіть усім, скільки зможеш) – вислів, що виявляє сутність любови. У римлян ці три види ідей об'єднувалися в одну загальну ідею "honestum"[1], не в нашому розумінні, а в розумінні родової ідеї (латинське "honestum" є переклад грецького "το αγκεον"[2]). Кожна з цих ідей має своє певне значення. "Neminem laede" означає, що людина повинна обмежити свої індивідуальні пристрасті, егоїзм, прагнення до насолод настільки, наскільки це потрібно, щоб не страждав інший, тобто людина так має задовольняти свої потреби, щоб не порушувався гаразд інших.

"Suum cuique tribue" означає, що людина мусить піднятися над симпатіями до одного і антипатіями до іншого настільки, аби кожному віддати належне, за кожним визнати його гідність.

Нарешті – "imo omnes quantum potes iuva" // вимагає 28

[1] *лат.* – висока моральність, доброчесність.
[2] *давньогр.* – необхідність.

піднестися над прихильністю до себе самого, до своїх особистих інтересів і задоволень, вимагає самовладання настільки, щоб дбати про гаразд інших. В окремих юридичних інститутах, які панують у певного народу, ці три закони так поєднані, що ще не було ґенія, який би їх розділив. Те, що називається правом, поєднує в собі й закон права, й справедливости, й любови. Втім, якщо ми звернемося до психологічного джерела, то побачимо, що закон права видається в державі; тут право панує переважно, хоч і не винятково; справедливість має своє джерело в людяності, любов – в релігії.

Щодо філософії права, то виокремлення її із загальної моральної філософії ґрунтується на деяких особливостях, які характеризують ідею права і відрізняють її від двох інших ідей.

Ці особливості такі: вимоги права, його закони, хоч і запроваджуються для морально вільної особистости, одначе їх виконання не полишається цілком на розсуд нашого сумління, адже для їх шанування необхідно часом залучати матеріальну силу. Ця особливість породжує явну суперечність: 1) ми здійснюємо моральні ідеї згідно з сумлінням, і хоч ідея моралі й підпорядковує нас законові доброчесности, проте кожен із нас сам собі цар, виконавець і кат (наприклад, невдячність є підлістю, ницістю духу, і все ж тут людина сама собі є суддею).

А ідея права, приналежна і до цього розряду, реалізується з допомогою примушення. 2) Якщо ми погодились на "neminem laede", яким визначається сутність права, то при цьому визначенні ми натрапили на непорозуміння. Якщо в цьому незаперечно полягає сутність права, тобто в тому, щоб ми своєю егоїстичною діяльністю не завдавали страждань іншому, то право робить нас поки тільки незворушними до гаразду інших, не спричиняючи в нас докору сумління, хоч би як байдуже ми не ставилися до страждань іншого. Уже ця індиферентність є образлива для нього, ніби він річ, зовсім не цікава для нас ситуація. Таким чином, "neminem laede" не знищує наш егоїзм, а ніби узгоджує його з егоїзмом інших людей.

І справді: ідея права має діалектичний характер, адже суперечка про неї виникає щодо самого визначення, і погляди на її зміст набувають суперечливого значення. Якщо весь світ дійшов згоди стосовно того, що таке любов, добросердя, справедливість, то весь-таки світ не дійшов згоди у тому, що таке право. З одного боку, видається, ніби права є не що інше, як добре винайдені нами методи для найкращого задоволення егоїзму кожного, бо ми обмежуємо свій егоїзм настільки, щоб не

образити егоїзму іншого. Багато хто так і розуміє ідею права, тобто як порядок, необхідний для спільного існування наших егоїстичних прагнень.

Якщо дикун веде війну всіх проти всіх, живучи за правилом "bellum omnium contra omnes"[1], то і на найвищому рівні культури, в державі // триватиме така сама війна, 29
але вона вестиметься методично, в завуальований спосіб, з допомогою права. Шталь каже, що порядок, який улагоджує наші егоїзми, став потрібний після гріхопадіння, тобто чогось позитивно доброго й священного в праві немає, оскільки воно з'явилося унаслідок випадкової зіпсованости людини. Ленц каже, що право дане нам внаслідок жорстокосердности, отже, як зовнішній захід убезпечення; а Ієрінґ – що воно є релігією самолюбства. Від таких законів можна очікувати лише зовнішнього порядку, в якому лихо не могло б розвинутися і вкорінитися.

З другого боку, платонічна школа мала високі поняття про моральну основу права, його внутрішню достойність: право є порядок, що визначається позитивним сенсом людської істоти, є закон, який входить у число законів божественного урядування світом, – доказ: народ, мовлячи про святість права, бачить її основу у вищих божественних планах. Часто-густо право розглядають як божественну інституцію. Аренс уважає право виявом однієї з властивостей божественної істоти. Практикові юристу погляди на сутність права можуть здатися такими, що не ведуть за собою будь-яких наслідків (працюючи під диктат кодексу, він не має потреби розглядати, що таке право, йому слід тільки підкорятися). Але варто лишень замислитися над цією боротьбою людства, щоб побачити її основу в самому понятті про право.

Коли ми визнаємо певне відношення за закон і утворюємо у своєму мисленні ідею про державу, то з поняття права ми виводимо поняття про наші вимоги до держави і про наші обов'язки щодо неї. Якщо право має те неістотне значення, якого надає йому перша школа, то ми не можемо вимагати від держави, щоб вона сприяла нашому моральному розвиткові, оскільки вона є зовнішнім порядком, силою. Визнаючи за другою школою (Платон, Геґель та ін.) ідею права святою, ми вимагатимемо, щоб держава була шляхетнішою, ніж вона є, і ніхто не вдовольнятиметься поліційною і механічною державою як такою, що заперечує вищий моральний розвиток.

Унаслідок особливости ідеї права, її розвиток в історії

[1] *лат.* війна всіх проти всіх.

людства в науковому відношенні становить живий інтерес. Адже розуміння ідеї права не було однаковим у різні епохи. Воно відзначалося розмаїттям поглядів, між якими точилася запекла боротьба.

КОРОТКИЙ ОГЛЯД ПРЕДМЕТІВ, ЩО ВИКЛАДАЮТЬСЯ В НАУЦІ ПРО ПРАВО

Перш ніж підступитися до історії філософії права, ми коротко оглянемо предмети, які викладаються в науці про право. Не заглиблюючись у суть, ми подамо ці предмети
30 так, як // вони розвиваються з сутности нашої моральної особистости.

Спостереження показує, що 1) перш ніж людина завдяки своєму розвиткові піднялася до морально вільної особистости, вона вже мала спільне з усіма істотами завдання, це – самозбереження. Кожна річ у світі вперто тримається за своє буття; це властиво людині так само, як і рослині й каменю. Свідомо усувати те, що протидіє життю – природне завдання людини. Це прагнення зберегти своє життя здійснюється на засадах природного егоїзму: людина прагне гаразду і тому природно, що вона дивиться на все, як на засоби для досягнення цього гаразду.

Діючи за цим законом, людина втручається до сфери іншої особи і чинить кривду. Результатом цього втручання є те, що той, хто втручається, відчуває задоволення, бо він досяг певного гаразду, а та особа, у сферу якої втрутилися, – відчуває себе ображеною через ту кривду, яку заподіяно втручанням іншого у її сферу егоїзму.

Що таке кривда? Який сенс цього слова? Особа, у сферу життя й діяльности якої вчинено втручання, відчуває, що діяльність того, хто втрутився, – невиправдана. Чим? Цілями? Але ж мета є, бо досягається потрібне щастя, гаразд.

Коли ми проаналізуємо це почуття кривди, то побачимо новий зміст цього поняття. Втручання інших у наше життя й діяльність завдає нам подвійного страждання: 1) фізичного, що полягає в позбавленні чогось, в обмеженні, 2) страждання суто морального, що з'являється від думки, що інший завдав нам його для свого щастя. Ця ідея вже є частиною морального самопізнання. В ній уперше відкривається почуття людяности.

Ідея, що інший не може завдати нам страждань з метою зробити себе щасливим, дістати задоволення, повинна стати джерелом законів держави. Так виникає відчуття правди й кривди.

2) Коли ми поглянемо на предмет, на який поширюється образа, то бачимо, що це – власність у широкому значенні. Особа може ображатися лише у своїй власності, в тому, що вона вважає своїм; а своїм вона вважає як річ, так і добре ім'я, честь, які також репрезентують об'єкти надбання. З цього поняття про власність у широкому значенні виникає поняття про приватну власність – власність у вузькому значенні. Як виникає справжнє право особи на власність? На це запитання є подвійна відповідь: одна школа каже, що джерело власности міститься в "ius primi occupantis"[1], тобто, що джерелом власности є перше володіння. Друга школа, особливо соціалісти, стверджує, що тільки "ius formationis"[2] є джерелом власности; та праця, завдяки якій ми передаємо предмету частину наших сил – ось джерело власности. // Наука не може зупи- 31
нитися на цих джерелах.

Перше й друге викликають поважні заперечення. Проти першого заперечують, що з того, що я перший почав насолоджуватися річчю, не випливає право відлучати всіх від насолоди нею; з того, що я перший проголосив на річ мою волю, ще не випливає, що інші не мають на неї права. Як просте проголошення моєї волі про те, що я заволодів річчю і відлучаю від неї іншого – може дати мені право на річ, і як це може зобов'язати волю іншого не вважати [цю] річ своєю? Звідси висновують, що лише "ius formationis" є першим джерелом власности. Одначе і проти цього існує ґрунтовне заперечення: не можна мати право на опрацювання речі, не маючи права на саму річ. За яким правом ми починаємо опрацьовувати річ? Або це є "ius primi occupantis", або тут немає жодного права. Хай там як, але в понятті власности дано вільність правомірного відчуження – дарування, обміну, продажу і т. п.

3) Третю низку фактів дано нам в ідеї договору. Ми припускаємо, що людина егоїстична – це хибно, адже абсолютного егоїзму в світі немає. Зробімо інше припущення: один втручається у сферу життя й діяльности іншого не з егоїстичних прагнень, а тому, що обидві дійові особи не чітко уявляють свої стосунки. Обидва діють "bona fide"[3], і відбувається зіткнення інтересів. Оскільки при цьому не передбачаються егоїстичні прагнення, то зрозуміло, що ці зіткнення призводять до того, що особи встановлюють закони, які визначили б їхні стосунки. Тут уже виникає автономія, на якій

[1] *лат.* – право першого заволодіння, тобто першого, хто чимсь заволодів.
[2] *лат* – право утворення, опрацювання.
[3] *лат.* – щиросердно, добросовісно.

люди сходяться; ця автономія є їхнім договірним правом.

Оскільки договір походить з того, що зіткнення можливе і не з огляду на егоїстичні прагнення, то звідси зрозумілий є погляд людей на святість договору. В понятті договору дано поняття вірности, чесности, спілки й єдности.

Натомість порушення договору відхиляється моральним почуттям як обман. Сюди відносяться: підступність, запроданство, зрада і т. п. Властиво, що стосовно форми чинення кривди, то вона може бути подвійна: а) вона може бути насильством і б) хитрістю. Насильством ми діємо як фізичні істоти і на фізичну сторону людини; хитрістю ми діємо на духовну сторону людини. Вона полягає в тому, що ми виставляємо іншому хибні мотиви, ідучи за якими, він думає, що діє за своїми мотивами в той час, як він стає знаряддям волі іншого. Коли фальшиві мотиви виставляються однією особою іншій з наміром спричинити певну дію, то хитрість з'являється у формі неправди та обману; коли ці мотиви подаються третій особі щодо другої, то з'являється наклеп.

Переходимо до іншого роду ідей. Право, хоч саме по
собі є моральною ідеєю, проте ми цікавимося ним, бо воно
32 захищає // наші інтереси. Звідси випливає, що коли ми
цікавимося певним правом, то маємо право вживати заходів проти можливого правопорушення, захищати наше право. Як форми, в яких виявляє себе неправда, є насильством і хитрістю, так і форми захисту нашого права також є або силою, або хитрістю.

Оскільки ця сила й ця хитрість спрямовані на охорону нашого права, остільки вони є законними. У певних відношеннях ми маємо право вчинити насильство або сказати неправду. Коли коїться кривда, то насильство для її припинення не стосується об'єкта, а тільки її самої. Ось чому таке насильство саме є правомірним насильством і в природному побуті ми бачимо повне панування ідеї правомірного насильства, правомірного примушення. Отже, хитрість і насильство можуть бути правомірними. Людина цілком законно може ввести в оману, якщо цим вона захистить своє право, так само як і застосувати насильство з цією ж метою. Наприклад, вуличний розбійник хапає людину і вимагає від неї грошей; людина цілком законно може те саме зробити і з ним – примусити його не порушувати свого права. Через це й панує юридичне правило, згідно з яким вимушена обіцянка недійсна, бо вона – правомірна кривда, необхідна для захисту права.

Такими є форми, в яких розвинулася юридична свідомість природної людини.

Людина стикається з людьми і спостерігає за собою, що вона робить. У цьому неперервному самоспостереженні й

здійснюється моральна свідомість – що один повинен придбати, що може стосовно іншого втрачати і що стосовно іншого – мати. Якби ми перебралися до червоношкірих дикунів Америки і з пильним аналізом придивилися до їхнього життя, стосунків, звичаїв, то побачили б тут усе потрібне для формування держави у своєму законодавстві. Держава повніше й методичніше починає визначати, формулювати те, що є в природному праві народу, не вносячи сюди нічого нового. Їй належить опрацювання ідей природного права, але не творення самих ідей. Якою не була б ідея держави, її вище, останнє призначення, проте її практичне виникнення походить з потреби оберігати кожного від кривди через примусову силу; її завдання – спільне існування людей.

Спроможність держави визначається наявністю в людини розуму, її здатністю піднятися до загальних законів, за яких і можливий такий захист іншого, що його право не страждає навіть тоді, коли страждає він сам. Саме з цієї здатности і робиться висновок про можливість поєднання людей у державі. Залежно від рівня культури ми висуваємо різні вимоги до держави. Однак "minimum" вимог полягає в тому, щоб вона оберігала нас від кривди силою своєї верховної влади. // Але держава хоч і призначена до цієї 33
мети, вона все ж таки не призначена оберігати всіх від будь-якої неправди; хоч вона й призначена визначати права всіх, проте не будь-які права. Пояснимо це: людина, прагнучи до самозбереження, втручається у сферу життя й діяльности іншої [людини], інша – страждає. Тут є фізичне страждання і з боку порушника права. Держава нас захищає від того й іншого; проте там, де ми можемо терпіти, великодушно вибачити, не пам'ятаючи лиха, там держава не втручається.

Держава призначена усувати неправду не тому, що вона здійснюється, а тому, що від неї страждають інші. Одначе і в цій ідеї держави як життя, так і наука натрапляють на великі труднощі й заплутуються: 1) Уперше виникає розрізнення між правом приватним і правом публічним. Постає питання, чи має воно підставу? Вперше в історії таке розрізнення зробили римляни.

Тим часом зразковий народ давнини – греки – жили, не знаючи цього розрізнення. Отже, чи не є це "ius privatum"[1] залишком варварства? Соціалісти так і кажуть. Як утворилося "ius privatum"? Воно виникає внаслідок того, що держава, покликана захищати нас від неправди, потребує засобів для цього, потребує сили, власности. Таким чином,

[1] *лат.* приватне право.

вона вже має своє життя, свої права. Їй, отже, потрібна сила, власність – вже не для захисту людей від неправди, а для захисту себе від людей. Так започатковується державне право, яке римляни назвали "ius publicum"[1]. Але, бачите, це державне право саме не загальне, а часткове; частковим воно є вже тому, що супроти нього стоїть інший член – приватне право, "ius privatum".

2) Кожен народ має свою власну державу, відмінну від іншої. Отже, знову це загальне державне право опускається, на рівень часткового. Звідси виникає ідея права всесвітньо-людського; відповідно до спільного єства людини, і організм права має бути загальний; виникає ідея такого права, яке не терпіло б неправди в її абсолютному сенсі, захищало б абсолютні права людини.

3) Третя проблема ще важча: в той час, коли держава бере на себе обов'язок регулювати наші права, стосунки, виникає інша сила – церква. Постає церковна спілка, яка має свої права й закони. Звідси починається історичний процес між церквою і державою. Був час, коли церква була вищим джерелом присуду стосовно права й неправа, і держава опускалася до рівня виконавця. Тепер джерело законодавства перемістилося вже до держави. У філософії права немає темнішого й важчого питання, ніж питання про відношення церкви до держави. //

34 ## ЧАСТИНА 1

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФСЬКИХ УЧЕНЬ ПРО ПРАВО Й ДЕРЖАВУ

Вступ

ПОЧАТОК ІСТОРИЧНОГО РОЗВИТКУ НАУКИ ПРО ПРАВО

Беручись до вивчення історії філософії права, ми повинні окреслити загальні завдання, що виникають під час огляду цього предмета в історичному аспекті. На питання – де почався історичний розвиток науки про право, тобто в яку епоху, у якого народу принципи права вперше зазнали наукового опрацювання, – ми повинні відповідати, що це почалося в Греції. Справді, навіть побіжне знайомство з

[1] *лат.* публічне право.

історією показує, що у грецького народу ідея права набула цілком іншого значення, ніж у народів Сходу. Право у греків виступає як "πολιτικη τεχνη"[1], тобто як творчість і сформування, перетворення життя.

А в народів Сходу, пригноблених об'єктивними формами життя, переказом, державним авторитетом, релігією, – від чого був вільний народ Греції, – право існувало лише у формі ідеї й не має цього змісту і значення творчої сили, як було у греків. Ця ідея права, що споглядалася на Сході в нерозривній єдності ідей, була тільки складником загальної цілісности світогляду. Вона не виділялася з цього світоспоглядання і тому не могла підпадати під наукові визначення, під наукове опрацювання.

Греки здійснили це виокремлення, і саме в них ідея
права набула певного змісту, певної форми. Питається, чому
саме в греків ідея права набула наукового опрацювання?
Які підстави з'ясовують нам те явище, що в греків ми уперше
бачимо право як силу, що регулює життєві взаємини, удос-
коналює їх форми і наближає їх до ідеалу? Ці питання з'ясо-
вуються філософією історії, яка має своїм завданням визна-
чити закони і форми історії людства. З давніх часів розумні
голови задумувалися над історичними подіями, помічали в
них принципи і за їх якістю робили спроби // осмислити 35
історію людства. В новий час над цим працювала школа Ге-
ґеля, Краузе й Аренс. Зупинімося на оцінці їхніх спроб.

Загалом усі школи, окрім грубого матеріалізму, який стверджує, що в історії все залежить від випадку, визнавали неперервність у розвитку історичних явищ. Школи розрізняються у цьому випадку лише щодо того, чи цей розвиток іде з одного пункту, чи з багатьох одночасно.

Ґеґель захищає перше, і в цьому його неспроможність. Його думки розгортаються так: ідея, яка становить сутність людини, розвивається поступово; починаючи з найнезначніших зачатків, нижчих ступенів вона підноситься до вищих так, що нижчий ступінь слугує джерелом розвитку вищого. Другий ступінь – вищий від першого, але водночас у першому ступені можна знайти все, що треба для розвитку другого. Згідно з цим філософ таким же чином розглядає й історію людства. Починаючи, наприклад, з Китаю, він переходить до індійців і бачить, що тут втілилися вищі сторони життя людства, але вони містилися і в китайському житті. Від Індії він переходить до Перської держави і каже, що Китай та Індія – два перші ступені, в яких було все для утворення третього – Перської держави, і цей третій містить у собі два пер-

[1]*давньогр.* – політичне мистецтво.

ших. Таким є погляд, що його обстоює Геґель.

Ретельний аналіз цього погляду показує, що його філософія заперечується фактами і хибна в принципі. Вона примушує нас вірити, що китаїзм, наприклад, є необхідним ступенем того розвитку, якого досягли нині народи Європи; що брамаїзм – предтеча того морального розквіту, з якого користають християнські народи. Звідси випливає, що: 1) тоді ідея мала б творчу або чудодійну силу в Історії; 2) тоді ми разом із Геґелем змушені були б визнати все дійсне розумним. Філософ каже нам, що ступінь розвитку Китаю, наприклад, слугував сходинкою для вищого розвитку; це означає, що світогляд греків, який відобразився в науці, мистецтві, політичному житті має своє підґрунтя в тому, що витворив Китай або Індія. Одначе, коли ми спитаємо, як це вдалося, – то нам відповідають, що це можливо завдяки причинному зв'язку, коли попереднє явище якось вплинуло на наступне, в якійсь формі подіяло на нього.

Але ми цього не бачимо, жодні дослідження не доводять, що Китай перебував у послідовному зв'язку з Грецією. Звідси випливає, якщо прийняти погляд Геґеля, то ідея була б чудодійною силою, розвивалася б без причини. А психологія каже нам, що які ідеї не існували б у нашому серці, вони можуть
36 зреалізуватися тільки через причинний // зв'язок.

Друге заперечення полягає в тому, що за поглядом Геґеля ми повинні вважати все дійсне – розумним. Але в цій тезі – "все дійсне – розумне" – подано вчення не просто про проґрес, а про абсолютний проґрес, що не знає жодних відхилень. Одначе ідея такого проґресу – апотеоза низки явищ; якщо припустити абсолютний проґрес, це означало б, що ми живемо у царстві небеснім. А життя людства переконує нас у наявності лиха в дійсності; історія вчить нас, що іноді один істинний напрям у політиці дається тисячею політичних страждань. Людині судилося виховання через випробування. Неґативна сила кривди й неправди – факт, що не підлягає сумніву. Ось чому теорію Геґеля слід відхилити, а водночас відкинути й припущення про неперервний розвиток явищ з одного пункту.

Приймімо інше припущення – що неперервний розвиток явищ іде не з одного, а з багатьох пунктів одночасно. Це означає, що людська сутність є такою, що може виявляти себе у великій кількості ідей, напрямів, – великій кількості, яку ми не зводимо до однієї ідеї. Ми бачимо, що людина розкриває себе у творчості, мистецтві, в моралі, вірі, в умінні розрізняти добре й лихе; їй властива творчість наукова, релігійна й таке інше. Людський дух реалізується в певній ідеї, і кожна ідея – відмінна від інших. На цій підставі

Краузе, Аренс і Редер обґрунтовують думку, згідно з якою неперервний розвиток історичних явищ іде з багатьох пунктів одночасно. З цього припущення великої кількости вихідних пунктів розвитку історичних явищ виникає вчення:

1) про неподільний стан людського духу або нероздільність людських ідей; 2) про їх однобічності, протилежності; 3) про їх гармонійне поєднання в одне ціле, причому їх первісна єдність поновлюється, але в точній і свідомій формі.

Первісно людський дух з'являється у неподільному стані. Все в ньому разом: наука, право, мораль, мистецтво. Цьому нероздільному буттю відповідає патріархальний період розвитку держави. Людство живе, поринувши в інстинкти свого життя, воно володіє змістом, але не володіє світлом свідомости, що розкриває цей зміст, і тому ми зустрічаємо тут віру у рай, у золоту добу.

Історія розпочинається з другого періоду, коли ця єдність розвивається до протилежностей. Ми застаємо народи поділеними на національності. Цей період дуже тривалий. Він починається з мітології й закінчується християнством. Мітологія виникає тоді, коли людство втрачає свій патріархальний характер і виступає роз'єднаним на окремішності, на національності. Навіть славетний рапсод Гомер зображає нам у своїй "Іліаді" царів, які вже ворогують між собою. Але Гомер дає відчути, що // вони по суті князі світу. Гомер зображає те 37
людство, яке вже почало виходити з патріархального побуту.

Третій період починається з християнства, коли настає замирення протилежностей і первісна єдність поновлюється на засадах свідомости розуму. Такий погляд на розвиток історичних явищ, викладений у Краузе, Аренса й Редера.

Ми зупинимося на Аренсі. Ось як він бачить закон всесвітньо-історичного розвитку.

Розвиток людства в усіх сферах культури відбувається за певними загальними, зазначеними у філософії історії, законами, що утримують суб'єктивну волю окремих осіб і народів у згоді з вищим божественним порядком життя. Людство уявляється цілісним фізичним і духовним організмом, у якому головні племена, народи й індивіди є діючими органами; а етичні цілі, релігія, мораль, право, наука, мистецтво, промисловість, торгівля – життєвими функціями, в яких вищезгадані органи виявляють свій особливий характер і свій своєрідний життєвий напрямок. Розвиток цих органів і функцій людства відбувається за потрійним законом.

Насамперед, тілесні й розумові нахили утворюють замкнену, ще нерозвинену єдність, що переважає упродовж тривалого часу, навіть і тоді, коли вже почався внутрішній поступ. При подальшому розвиткові з'являються протилеж-

ності, частково внаслідок контакту різних племен і народів, а частково через особливі, розмаїто протилежні, життєві напрямки, що засвоюються як народами відповідно до загального духу кожного з них, так і різними класами одного й того ж народу при розподілі праці, що стає необхідним. Ця епоха протилежностей спричинює тривалу, тяжку боротьбу, що спалахує знову і знову. Але що менше виникає суперечностей між народами і життєвими напрямками, то помітнішою стає схильність до замирення.

Ця схильність спочатку веде за собою і підтримує більшою мірою лише зовнішні зв'язки, згодом вона прагне до глибшого, внутрішнього поєднання і нарешті, керована вищою наукою, доводить до переконання, що як у лоні кожного народу різні життєві напрямки і органи, які виявляють ці напрямки, є взаємодоповнюючими частинами і членами, так і самі народи за ближчого внутрішнього поєднання покликані до взаємного доповнення і повинні за вищого групування стати народним організмом, у якому кожен народ дбав би про всі життєві напрямки, зберігав би свій основний домінуючий характер.

Справжнє виконання завдання цієї останньої, органічно гармонійної епохи, яка має витворити організуючу силу всіх сфер життя, щоправда, ще перебуває у віддаленому май-
38 бутньому, проте шлях до нього // вже прокладено завдяки вищому прагненню часу в його намаганні здолати протилежності й крайнощі істинно примирливими принципами (Ар[енс]. Юр. Енц., стор. 88-89).

Перший період розвитку права. (Ар[енс], с. 99). В перший період становлення право уявляється разом з іншими істотними елементами життя, наскільки ці останні могли розвинутися у тісній єдності, і два перші – суб'єктивний і об'єктивний – ще не розрізняються свідомістю і не розгортаються у своїх протилежностях. Але оскільки вища єдність людського життя дається релігією в усвідомлюваній духом особистій спілці з Богом, і оскільки початок життя і формування людства стає зрозумілим тільки через Бога та притаманну людству і в ньому не усвідомлено діючу божественну силу, – тим часом як протилежне тому пояснення поступового розвитку народів із грубого, напівдикого, напівтваринного стану підштовхує до нерозв'язних фізіологічних та історичних утруднень, то за першого божественного об'явлення духа, споглядання, почуття і волі виявляється і внутрішнє прагнення, і сенс здійснення права під впливом гармонії всього внутрішнього життя і зовнішніх відношень природи. І життєві взаємини між членами родин, сімейними спілками, родами і племенами регулюють-

ся внутрішнім духом, надто ж тим відношенням, у якому все життя звернене до Бога. Суб'єктивне, закорінене в дусі переконання, виявляє себе ще не зіпсованим у почутті необхідности загальної спілки, любови й доброзичливости. А саме правове положення, яким регулюються взаємини між батьками й дітьми, чоловіком і дружиною, братами й сестрами, так само як і племенами, виявляється, за відсутністю свідомого наміру – волі, об'єктивно як божественне об'явлення і вчення, як сполучний божественний початок, що поєднує життя окремих осіб і при поєднанні всіх членів разом кожному вказує на його обов'язок. Одначе в цей перший період початку будь-якого життя і будь-якої освіти у несхожості духовного спрямування родин і племен (безвідносно до одного чи різного їх походження) містяться вже й зерна відмінности права, відмінности, що виявляється у різному влаштуванні життєвих взаємин між членами спілки, подружжям, батьками та їх дітьми, братами й сестрами; всі ці стосунки розуміються більш менш по-різному, а тому по-різному і регулюються правом.

Цей перший період життя, який характеризується перевагою принципу єдности і репрезентує лише патріархальне родинне життя, ми можемо зрозуміти тільки згідно з загальними законами життя, та й то в основних рисах, бо він весь перебуває поза вірогідною історією і деякі його сліди ледве збереглися у найдавніших переказах. Отже, це – період, коли людство володіє змістом, // але не володіє 39
світлом свідомости, яке осяває цей зміст. Свідчення про цей період ми знайдемо в Біблії, "Іліаді".

Другий період розвитку права (Ар[енс]. стор. 100). Другий період розвитку права збігається з тривалою епохою в розвитку людства, епохою, в яку через причини духовні й фізичні (яких історично ми хоч і не можемо пояснити, все ж з огляду філософського треба визнати розумним поясненням подальших наслідків, спираючись на релігійні перекази), розірвалася внутрішня спільність життя між Богом, природою і людиною – цей захисний і охоронний зв'язок, необхідний для дитячого віку людства. Людство обрало здебільшого самостійний напрямок; але разом із почуттям самостійности в усіх стосунках почав брати гору природний егоїзм.

Цей егоїзм (якою б не була причина його виникнення) став переважним прагнення у житті, історії людства. Егоїзм спочатку поволі відвернув людський дух від божественного, безкінечного й вічного й спрямував його до кінечного, тимчасового й чуттєвого; первісно єдине єство він роздрібнив на розмаїття предметів; поставив чуттєві явища на місце сутности, і окремі світові сили і сили природи, що є лише

виявом вищої божественної сили, він почав розглядати незалежно від цього вищого зв'язку, персоніфікував їх і, зрештою, почав дивитися на них, як на божественні істоти.

Але водночас із зникненням у світогляді вищої єдности світу й життя, єдности, яку можна зрозуміти тільки через Бога, витворився політеїзм, і почуття єдности життя і спільности між людьми мусило щоразу більше слабнути і притуплятися. Адже мірою того, як забувається вища єдність над людиною, вона зникає також і між людьми. До цієї епохи Аренс відносить китайців, персів, картагенян, фінікійців, асирійців, мидян, євреїв, греків і римлян.

Цей погляд містить у собі глибоку істину. Одначе, хоч філософія права Аренса (енциклопедія) має вже біля 20-ти видань, – його школа далі не пішла в розвитку цього погляду, що залишився однобічним. Саме в другу епоху всі народи роздрібнюються, кожен живе своїм життям, керується своїм правом. Вони – ворожі один одному: первісна єдність зникає. Але слід звернути увагу на дві важливі обставини: ця епоха ще не характеризується тим, що цілісна єдність роздрібнюється на частини; важливою є 1) відмінність самого змісту ідей, які випали на долю того чи іншого народу; 2) вагомою є форма, в якій ці ідеї засвоєні тим чи іншим народом.

Стосовно того й іншого дохристиянські народи мають далеко не однакове значення на кону історії. Людство –
40 одна родина; ця теза – сутність християнства. Одначе // ми не застаємо цього періоду. Ми застаємо час, коли ця родина розсварилася. Діти, каже Краузе, розсварилися і розійшлися; коли це відбулося, то важливо – яку спадщину отримав кожен член цієї родини. Один, наприклад, узяв матеріальну спадщину, інший – духовну – мудрість батька. Отже, треба звернути увагу на кількість і якість спадщини, яку взяв той чи інший член людства. Ізраїльський народ, наприклад, небагато взяв з усієї родинної спадщини; проте це невеличке – назвичайно важливе – істинний принцип релігії – єдність істинного Бога.

Потрібно звернути увагу не тільки на кількість і якість спадщини, отриманої тим чи іншим народом, але ще важливіше – в якій формі той чи інший народ засвоїв ті ідеї, які він здобув у спадщину. З психології відомо, що в людей різна здатність засвоєння свідомістю однієї і тієї ж ідеї. В одного ця здатність виявляється у формі пам'яті, у другого – у формі фантазії, у третього, зрештою, у формі чіткого, точного мислення. Так само й кожен народ у різних формах засвоює той зміст, який він здобув у спадщину, коли він пішов із своєї родини. Школа, про яку ми кажемо, не звернула увагу на цю особливість, тим часом як дуже важливо

те, – скільки і якою є спадщина народу, а також засвоєна вона у формі переказу (пам'яті) – як у євреїв, чи у формі самодіяльного мислення – як у греків.

Ці настанови приводять нас до розділення дохристиянського світу 1) на світ поганський та 2) іудейський. Поганський світ, зокрема, поділяється на Східний і Греко-Римський. Якими б різноманітними не були явища, що в них людина виявляє свою сутність, одне явище характеризує цю сутність – це релігія. Так, суттєвим для людини є бути релігійною. Платон на питання про те, що таке людина? – відповідав, що це – богобоязлива тварина. В релігії виявляється сутність людини. У релігії людина мислить себе у протиставленні з даним порядком. Вона відчуває, що повинен бути вищий лад, де панують ті ідеї, які є такими цінними для людського духу. Але оскільки цей лад людина тільки відчуває, оскільки в цей лад вона лише вірить, то, коли їй доводиться розвивати цю загальну ідею, вона приходить до різних уявлень щодо нього.

Насамперед людина звертається до аналогій. Ці аналогії вона запозичує або з релігійної форми, або з суті природи і суті людського духу, кінечного й обмеженого природними силами. Необхідним результатом цього мали стати різні уявлення про вищий лад, повинні були стати натуральна релігія та релігія, що визначається божим єством, без будь-якої домішки натуральних форм. Цей останній випадок стосується іудейського народу. Поганство знає релігію, яка визначається або єством натури, // або сутністю людського духу, 41
кінечного й обмеженого природними силами.

Тому в поганстві Бог не є особистістю, не є безумовновільною істотою; Бог не осягався як чистий, безумовний, незалежний дух. Це – істотна риса поганства, якого б рівня у своєму вченні воно не досягало: безвідносно до того, чи ми розглядатимемо його у дикуна в його фетишизмі, чи в індійця в його мисленні про всеохоплюючу і всезнищуючу субстанцію, чи у грека, який думає про вияв ідеї прекрасного. Навіть у грецькому світогляді, який височить над поганським у тому сенсі, що він піднявся до ідеї особистого розуму, ми натрапляємо на підпорядкованість особистости Бога силам натури.

Верховний Зевс був зв'язаний своїм історичним походженням, не був вічний. У чистому розумі Зевса міститься межа його духу і розумного визначення, нав'язана природою. Гомер зображає богів істотами, підвладними природним обмеженням: Гера зачаровує Зевса, олімпійські боги сплять і не сплять, споживають нектар, амброзію, загалом – це ті ж слабкі, природні істоти. Ця свідомість про Бога як

про небезумовний дух, найточніше виявилась в ідеї "fatum"'у: згідно з віруваннями грека, всі істоти (як люди, так і боги, не виключаючи Зевса) підкорені нез'ясовному, неосяжному законові долі. Підґрунтя ідеї "fatum"'у знаходимо в політеїзмі. На кожен момент у житті людини, на кожну подію в її житті грек намагався знайти винуватця в якомусь богові. Зазнає людина щастя або нещастя, насолоджується вона чи страждає, то, згідно з глибоким моральним почуттям, грек у сонмищі своїх богів відшукує винуватця людського щастя або нещастя і страждання.

Якщо людині щастить на війні – грек приписував це Атені; якщо вона добре встигає в науках – грек дякував Аполонові; якщо він щасливо подорожує по морю – він молився Нептунові. Але раптом відбувається така подія, винуватця якої не можна знайти в сонмищі богів. Тоді з'являється ідея "fatum"'у. Отже, ця ідея пов'язана з політеїзмом, а останній – з ідеєю обмежености натури. Ось чому, хоч яким величезним є значення елінської науки, та одного не міг осягнути цей великий народ – що Бога слід шанувати як Бога істини.

У цьому випадку богосвідомість іудеїв протистоїть поганській богосвідомості.

Згідно з іудейським світоглядом, Бог постає як найдосконаліший дух, незалежний від жодних теогонічних процесів (у греків Юпітер стає царем завдяки насильству). Бог є чистим, найдосконалішим духом, – казали іудеї. Хоча в іудеїв і панували людиноподібні уявлення про Бога, й на цьому часто наголошують, бажаючи поставити поганство й іудейство на один рівень, одначе ці уявлення не були догмою, а мали лише методичне значення. Догмою було те, що Бог є істотою безумовно найсвятішою. Разом із розумінням Бога
42 як істоти безумовно найсвятішої, як // найчистішого духу, поєднувалося розуміння людської особистости як істоти богоподібної, створеної правовою. Завжди – як людина дивиться на себе, так вона дивиться і на божество й навпаки. Так само й народ: як він дивиться на божество, такий у нього й життєвий, державний лад. Самопізнання і богопізнання – невіддільні.

Існує упереджений погляд, буцім-то в греків уперше було звеличено людську особистість. Завдяки цьому грецькому світові приписується те, чого він не мав, що йому не належить. Наша особистість оберігається або правом, або любов'ю; третього тут немає. Тепер перенесіть цей світогляд на ґрунт іудейського народу: ми побачимо тут дуже знаменне явище – прародич народу складає угоду з Богом, чого не бачимо у світі поганському. Поганський світ

відноситься до Бога як до найсильнішої істоти; особистість тут не була наділена вільністю. А іудейському світі вона – вільна навіть стосовно до Бога. З двох умов захисту особистости одна – угода; право ми бачимо в іудейського народу, а в поганстві цього немає.

Відповідно до цього слід було б очікувати, що в іудеїв буде розвинута і наука про право й державу. Одначе ми цього не зауважуємо. Ми бачимо в іудеїв багату історичну й дидактичну літературу, але не бачимо науки взагалі й зокрема юридичної науки. Це явище пояснюється тим, що історичне завдання іудейського народу полягає у збереженні й поширенні істинного, чистого богопізнання. Тому він дорожить тільки цим своїм призначенням і всі події розглядає тільки стосовно до Бога, оскільки у цій ідеї чистого богопізнання містилося виправдання його історичного буття. Релігійний інтерес був усім для іудейського народу. Науки і мистецтва були предметом простої допитливости.

Держава як стрункий механізм сил, стримуваних владою, не була в іудеїв ні предметом їх діяльности, ні предметом розмірковування. Іудейський народ не визнавав жодної іншої влади, крім Єгови, він уважав себе обраним і внутрішньо святим. Навіть під час страждань від анархії, коли відчулася потреба в обранні царя, у народі Мойсея виникає сумнів щодо того, чи цар у принципі не суперечить корінному переконанню. Гомер каже про первісних греків, що царі мали в них владу. В ізраїльтян були судді без влади. Народ вважав, що цих суддів достатньо для суспільного побуту, і ту владу примусу, що її мали поганські царі, вважав невідповідною ідеї божества. Тому, тільки-но виникла практична необхідність у царях, то справжніми політиками й дипломатами іудейського народу виявилися пророки – служителі Бога, а не володарі.

Ідея царя виробилася в іудейського народу в таких рисах, яких і сліду ми не зустрічаємо в античному поганському світі. Цар тут не володар народу, він має бути здатним відпокутувати народ від страждань, повинен йому служити. // Елінський народ уявляв царя таким, що має владу над 43
народом, владу сувору; а в іудеїв – ідея царя більш лагідна. Ідея лагідности була невідомою поганському світові.

Звідси, поряд з маленьким іудейським народом, навколо нього постали держави, що всі були засновані на апотеозі царя, бо він був, так би мовити, есенцією всієї держави. До чести людства – протест проти цього порядку був висловлений іудейським народом в особі трьох його юнаків, кинутих за це в розпалену піч. Утворилася сильна

держава з апотеозом царя; було зроблено статую цього царя, і всі повинні були впасти і шанувати її як Бога. Величезна кількість людей так і зробила; одначе тут були іудеї, які не виконали цього й голосно доводили самому монархові, що він не має права вимагати, щоб перед ним схилялися як перед Богом. Такою глибокою в іудейському народі була свідомість того, що в державі повинна панувати тільки абсолютна Божа правда.

Тому іудейський народ носив у своєму серці таку глибоку істину, яку ми не бачимо ні в Платона, ні в будь-кого іншого: всі поодинокі всесвітньо-історичні держави вони розуміли не в їх окремішності, а як частини однієї цілісної людської держави. Вони не мають мети самі для себе, але є органами, що слугують спільному призначенню людства. Мірою того, як ця місія виконується кожною державою – процвітає й ціле людство, адже призначення кожного народу – служити людству. Платон і Арістотель піклуються про те, щоб дати державі меч, створити праву свій культ, бо тут держава сама по собі є мета, держава стоїть над людством. В іудеїв навпаки, держава підпорядкована ідеї людства. У цьому сенсі в книзі Даниїла говориться про поганські держави як про чудовиська, що виходять із безодні й знову туди повертаються.

Ось ті підстави, чому в іудеїв немає суворої держави, немає того вчення про право, яке досягло б значення філософської науки, як це було у греків. Іудейський народ – народ принципів, а грецький народ – народ проґресу.

Це перше, що необхідно враховувати при вивченні філософії історії. Треба розрізняти іудейський світ і поганський. Утім, не слід думати, що ми не можемо взяти для свого гаразду з поганського світу нічого такого, що було б подібне до здобутків від іудейського світу. Без іудейських пророків, філософів давньої Греції і римських юристів ми не були б тим, чим ми є нині: однак такими історичними є лишень ці три народи; інших ми [не] виділяємо. Чому? – Поганський світ необхідно поділити на Східний і Західний. На чому це ґрунтується?

На одвічному психологічному законі, який не взяв до уваги Аренс та його школа, – у якій формі народ засвоїв те, що він узяв із спільної спадщини – у формі переказу (пам'яті), чи у формі фантазії, чи самостійного мислення. Коли ми застосуємо цей закон до поганського світу, то побачимо необхідність відокре-
44 мити елінізм від Сходу. // Існують три форми життя: 1) людиною керують або чуттєві враження, або 2) вона підкоряється звичці, або 3) йде услід за принципами розуму.

Коли людина керується чуттєвими враженнями, то вона

буде такою ж непостійною, як і враження, це – перша сфера життя людини, коли нею керують чуттєві враження, що діють на неї неоднаково в різний час. Це – становище дикуна. Тут людина не має єдности сама з собою. Але сполучаючись, чуттєві враження утворюють те, що в психології називається звичкою. Це – другий принцип у житті людини, коли її діяльністю керує давно усталена форма. Звичка – єдиний принцип життя Сходу, надто Китаю та Індії, сутністю життя якої є квієтизм, відхід від повсякденного життя.

Третій принцип життя – самостійний дослідницький розум, сутність якого – саморозвиток і самодіяльність. Такий розум ми знаємо лише у греків. Вони – зачинателі розвою людського життя з суб'єктивних засад розуму. Русо розрізняє людину людяну й натуральну; так і ми розрізняємо народи людяні й натуральні. До перших ми зараховуємо греків, римлян та іудеїв; до других – усі східні народи. Цим пояснюється, чому ми перебуваємо під впливом духу іудеїв, греків і римлян і чому перси, індійці та ін. народи не лишили по собі слідів.

Отже, з усіх народів давнини, лише в греків унаслідок зазначених причин наука про право набула поступового характеру. Цей народ – зачинатель розвитку всіх сфер людського життя з суб'єктивних засад розуму. До такої ролі, що позначилася на особливостях світогляду, на його вірі, він був покликаний географічними умовами ґрунту своєї країни.

КЛІМАТ І ГЕОГРАФІЧНІ УМОВИ

У цілому світі немає країни, де на такому малому просторі, як у Греції, було б дано так близько одне проти одного і в зв'язку так звана єдність у різноманітності й різноманітність у єдності властивостей і форм природи. Цій різноманітності природи і зобов'язаний грек своїми своєрідними формами життя і своєю самодіяльністю. Світла синява неба навіювала йому ідею етеру як божественного елемента, що вносить лад у елементи земні. Сусідство гір і долин викликало різні враження: з одного боку, атмосфера долин здавалася пройнятою пекучим сонячним промінням; з другого – в горах панували грім і блискавка.

Усвідомлення цих протилежностей спричинилася до створення відповідних алегорій. Усі найславетніші міти елінського народу несуть на собі відбиток природи. Природний погляд загалом бачив близькість богів, напр[иклад], у наближенні сонця; коли сонце віддалялося, то це означало, що боги гнівалися і йшли. У першому випадку наставала мить щастя й радости, людина // прославляла богів у іграх і святах, в 45
останньому – мить страждань, і людина вдавалася до каяття.

Але знаменним тут є те, як грецький ґеній виявився в цьому відношенні протилежним до азійського або східного.

На сході літо набувало вигляду грубих форм пишноти. Відповідно до цього ми бачили й грубі форми азійських свят: храми були збіговиськом розпусти і т. ін. З початком зими, коли боги відходили, груба воля переходила в брутальні форми каяття: з'являлися ті, що здійснювали самокатування, оскоплення і т. п. Такі ж сцени зовсім по-іншому бачив грек. Він співав перед своїми богами, коли вони з'являлися, прикрашав себе вінком, він відчував драматизм, створив художній світ.

У Греції немає й сліду тих брутальних форм, на які ми натрапляємо на Сході. Тут як форми волі мали відбиток поезії й симпатичного колориту, так і форми каяття набували такого ж відтінку: тут немає катування, немає скопців. Природний світогляд грецького народу визначався протилежністю, розмаїттям кліматичних умов. Протилежність материка, як обмеженого у своїх обрисах, і моря, що сягає в далину виднокола, навела на ідею про кінечне й безкінечне. Протилежність клімату, ґрунту, материка й моря не дозволяли рухливому духові греків зупинитися на одноманітній, однобічній діяльності й замкнутися у монотонному світі споглядань.

У всіх формах свого побуту грек виявив ту ж різноманітність, яка існувала і в природі. Гористі місцини сприяли полюванню й скотарству, в низинах розвивалося хліборобство, вирощувався виноград; близькість моря спонукала до мореплавства. Так же само не могла встановитися й одноманітна політична форма життя елінів. Протилежності були надто різкими, через що в елінів не могла витворитися одноманітна форма політичного життя. Всі кліматичні й географічні умови Греції були школою, в якій формувалися переконання еліна, його світогляд.

Зазвичай, коли народ ще не має твердих переконань, він при першому пробудженні морального життя, ще багато в дечому підкоряється впливові природи й навпаки. Так, ми бачимо, що турки зайняли ту ж саму країну, де розвинулося таке багате розмаїте життя греків, і, одначе, ніякої різноманітности у турків ми не зустрічаємо. Чому? Бо вони прийшли сюди з фатальними, цілком сформованими переконаннями. Вони вже мали релігію, яка пустила глибокі корені в їх життя, мали родину, державу. Все це склалося в них не під впливом грецької природи.

Тим часом грецький побут увесь склався цілком під впливом природи Греції й через це він такий різноманітний.

Фізичні умови, що не сприяли ні утвердженню в житті

елінів вузькости погляду, ні монотонности державного життя, визначили сутність і дух грецької теогонії. На Сході //
божа істота визначалася за елементами зовнішньої натури, 46
у Греції – за людськими елементами. Індієць для зображення, наприклад, мудрости Брами малював його з головою слона, для зображення нищівної сили Вішну він наділяв його численними іклами, зубами й лапами. А грек, запозичуючи елементи не від зовнішньої природи, а від людини, уявляє Аполона людиною осяйною, як сонце. Так, згідно з уявленням грека, мудрість – світла. Її культ він зобразив у сонці, подібному до людини.

Антропоморфізм становить вищу форму грецької теогонії, грецького світогляду. Другою формою цього світогляду є мітологія, яка засвідчує, що елін по-іншому ставився до природи, ніж східна людина. Елін із глибокою симпатією ставився до зовнішньої природи, тим часом як східна людина бачила в землі найнещаснішу частину світу, в яку вона поміщена, як у країну вигнання і страждань. Зазначена риса ставлення греків до природи відобразилася й у їхній мітології.

Мітологія греків – це світла, глибока поезія природи. Залежно від ступеня освіти, таємницю нашого буття нам розкриває або рух зовнішньої природи, або ж загадку природного буття людина пояснює на основі спостережень за своїми рухами; то природа каже нам – хто ми і навіщо живемо, то людина пояснює буття природи з її призначення слугувати людині. Такої думки дотримувався елін. Грецька мітологія є найвищим продуктом елінського ґенія, схильного людські рухи використовувати для пояснення буття природи. Людина – зрозуміла для еліна; тому в ній він і знаходить ключ до природи.

Тому всю гру зовнішніх явищ елін відчував як гармонію з внутрішніми сердечними рухами людини – радістю, тугою, любов'ю, стражданнями. Він скрізь відчував єство людини; в усіх явищах він бачив лише це єство. Достатньо було йому побачити морські хвилі, як він одразу ж уявляв собі сторукого титана Бріарея. В тихому шелесті листя елін чув шепотіння Дріад; у дзюрчанні струмка він чув сміх німф. Такого світла і ясности у спогляданні не демонструє жоден народ, крім грецького.

Тут мітологія не справляла на людину такого гнітючого впливу, як на Сході. "Людство, – каже Шелінґ, – не має ідеї, яка не знайшла б у мітології свого вищого, кращого образу". Мітологія – це мова ідей. Усі мусили створити цю мову вищих людських образів. Тому природною виглядає поетичність розвитку елінського народу. І справді, ми бачимо, що поезія була могутнім рушієм народної освіти елінів,

а грецьких поетів можна порівняти з іудейськими пророками. Допоки освіта була поетичною, вона була і потужною, і тримала на висоті моральне життя греків.

Проте, все змінилося в епоху, коли з'явилися різні нау-
47 кові системи. Софісти були резонерами, риторами і // в руйнівний спосіб діяли на моральне життя. Про поезію не можна розмірковувати як про щось випадкове в історії розвитку людства.

Прихильне ставлення до природи найбільше виявилося в національному переконанні елінів, згідно з яким природа не ворожа людині, як чужа їй сила, не байдужа, як механічна, але вона поставлена у допоміжні до неї відношення, спрятливі для її особистих цілей, для її розвитку в галузі наук, мистецтв, політики і т. п. Це – так званий оптимізм елінів, що протистоїть східному песимізму. Його сутність відобразилася у давньому грецькому міті про поділ космосу богами. Боги так поділили його між собою, що Зевс узяв собі небо, Нептун – море, а Плутон – тартар. А землю вони задля спільної про неї турботи й догляду не включили в розподіл. Земля, в такий спосіб, стала предметом особливого піклування богів. Отже, на землі божественне провидіння виставляє дари у великій кількості.

Для східної людини земля є долиною плачу й страждань, де зібралося докупи все нікчемне й недосконале. Звідси східна людина мала світле уявлення про потойбічне життя і жадала його, аби позбутися земних мук. На відміну від неї елін вважав землю місцем зосередження всього досконалого, корисного і прекрасого, що тільки є на світі. Тому його уявлення про потойбічне життя було безрадісне. У Гомера Ахілес каже: я скорше погодився б бути наймитом на землі, аніж царем в Аїді.

Якою близькою до природи була людина, такими ж недалекими від неї були й елінські боги. Вони були у найближчих родинних зв'язках з елінами. Посередниками між ними були герої й напівбоги – діти від богів-батьків і людських матерів. Цих посередників греки зображували як визволителів людства, як рятівників елінів від ворогів, які знищили потвор і вивели їх із дикого стану. Герої Геракл, Тезей, Персей та ін. – засновники культу елінів, творці їх становища серед людства. Через них світ богів ставав реальним світом грецької історії.

Ідея обраного народу наявна в усіх народів, але вона, за винятком іудеїв і греків, визначається вузько. Так, індійці – брамаїди, кшатрії й вайші вважали себе відродженими. Але в якому сенсі вони вважали себе такими? Історія показує, що вони вважали себе такими стосовно до паріїв. Погляд на

обраність народу очевидно вузький. Народ майже нічого не знає про свою минулу історію. Навпаки, ізраїльтяни, в яких ідея обраного народу розумілася широко, ясно усвідомлювали своє минуле життя до тих часів, коли їх застає історія. Так само усвідомлювали свою попередню історію й греки.

Елін розрізняв у своїй історії три епохи і зазначив це вказівкою на три божества, які по черзі володіли Дельфійським храмом. // Спочатку він належав Геї, потім – Теміді, 48
нарешті – Аполонові. В цьому міті – вся історія елінського народу. Спочатку шанували богиню землі – Гею (γη – земля). Це означає, що спочатку народ займався хліборобством, добував із землі продукти, що їх і шанував у Геї. Елін був підпорядкований силам природи і, як східна людина, бачив у ній своє божество. Згодом, каже міт, Гея поступилася місцем Теміді – богині правди і громадського ладу.

Це означає, що Дельфійський храм став центром політичного життя; натуральний побут замінено, і владою богині встановлюється межа між справедливістю й несправедливістю. Це – епоха суто громадського утворення на відміну від напівдикого стану. Цю епоху застає історія. Справді, був час, коли Дельфи правили Грецією. Через розрізненість елінських племен політичну єдність могли вміло підтримувати оракули; а оракулами були великі політики – жерці, які диктували принципи єдности й гармонії з такою ж метою, як у середні віки – Папи.

Одначе елінський розум не зупинився на тій думці, що вище божество є правом; якби було так, то ми не мали б від греків більше того, що ми маємо від китайців; ми не мали б дивовижних явищ проґресу наук, мистецтв, політики. Згідно з переказом, Елада віддала Дельфійський храм Аполонові. Що таке Аполон? Це – сонце людського духу, людської історії. Це – бог світла істини, освіти. Відомо, що поки панував культ Аполона, грецьке життя розвивалося відповідно до свого шляхетного типу, типу аристократичного, і що культ Аполона підтримувався насамперед там, де владарювала аристократія. Аполон був богом мистецтв і наук, він – джерело просвітницької сили, культури і проґресу.

Завдяки цьому мітові ми можемо зробити висновок про те, що греки дійшли до філософії юридичного життя, яка виходила не з переказів або випадкових авторитетів, а мала служити Аполонові, тобто право повинно було виходити з розуму, з науки. Отже, Аполон – представник аристократичного культу. В пізніші часи його місце починає посідати бог Діонісій – представник менш шляхетних верств народу, демосу, що не має такої величі, як Аполон. Змістом його свят є селянські ігри; він репрезентує Вакха. В цьому культі

виступає протилежність аристократії й демосу в нашому розумінні, де все старе уявляється лихом. Пітагор намагався повстати проти цього, очистити елінський побут і відновити культ Аполона.

Згідно з цим поглядом на моменти історії народу, грек дивовижно розумів також історію окремої людини. Відповідно до світогляду грека, людина, аби досягти загальнолюдського значення, повинна перебувати під опікою Гермеса, Атени й Аполона. Гермес – бог індивідуальних сил, індивідуаль-
49 ної досконалости; // це – бог, який обдаровує красномовністю, розумовою й тілесною вправністю, його присутність на Олімпійських іграх, а також на гімнастичнах тренуваннях підтримує еліна, сприяє швидкості його рухів. Одначе шанувати тільки цього бога недостатньо; людині потрібні ще й державні досконалості. Їх зачинателькою є Атена. Їй притаманні дві речі – мудрість і сила. Це означає, що громадянське буття засновується на мудрості й здатності захищати його силою. Але це відповідає тій епосі елінської історії, коли Дельфійський храм перебував у володінні Теміди.

Третє божество – Аполон, дарує елінові можливість через науку, знання, освіту піднятися над вузькими формами громадянського життя. Аполон – джерело культури, загальнолюдського розвитку.

У цих трьох мітах чітко відобразилося усвідомлення еліном свого життя, свого призначення. Це ясне усвідомлення виступає і в тому імені, яким елін назвав людину. Нині філологія дійшла висновку, що той сенс, якого певний народ надає слову "людина", визначає всеісторичне призначення цього народу. В цьому слові народ виявляє характеристичну рису свого духу і потім розвивається в тих напрямах, які йому диктують якості, що він їх у цьому слові вперше вловив. Індієць, наприклад, назвав людину словом "man" (латинське "mens") – істотою мислячою, споглядальною на відміну від енерґійної, активної. І справді, вся історія індійців відзначена чистими спогляданнями, філософськими прагненнями дошукуватися сутности речей і абсолютною пасивністю, неспроможністю до діяльности.

Грек називає людину "ανϑρωπος" – *світлоликою істотою*. Тварини не мають світлого обличчя, лише людина є істотою, яка має світлий образ. Усе грецьке життя – мітологія, мистецтво, релігія – реалізує цей тип людини як істоти світлоликої. Гомер описує події спокійно, меланхолійно і його незворушний світлий погляд на світ не хвилюють печальні явища життя. В державній формі елінів, як і скрізь, також проступає ця риса світлого духу.

Імовірно, римляни також, назвавши людину "homo" (від

"humus" – земля), розуміли під цим істоту, яка твердо спирається на землю, і в цій ідеї стійкого існування, заснованого на силі м'язів, виявилася вся їхня національна політика, що полягала у незламності волі, в прагненні досягти земних цілей, у дотримуванні законів дисципліни – звідси військові подвиги і вільності як необхідна потреба існування і найвищий гаразд.

Підґрунтя того, чому народ є такий влучний у назві людини особливо значущим словом, лежить у нашому неперервному спостереженні себе у внутрішньому досвіді; самопізнання – акт неперервний. Тут ми добре помічаємо, що в нас переважає. Ось чому на питання – що таке людина – ми відповідаємо тим, що в нас переважає, яка сутність духу відбивається на нашій діяльності. // В ідеї світлоликої 50
істоти грек зазначив відмінність людини від тварини та її високе призначення. Ще більше ця відмінність виявляється у міті про створення людини.

Зміст цього міту такий: коли виникли видимі боги або світила, вони створили смертну людину й інших тварин із землі й вогню та доручили Прометею й Епіметею наділити їх відповідними достатками й силами. Одначе Епіметей, умовивши свого брата Прометея дозволити йому самому зробити цю справу, витратив усі дари природи на тварин, нічого не залишивши людині. Прометей побачив цю несправедливість тоді, коли вона вже здійснилася, і з метою її виправлення викрав з неба вогонь і мистецтва богині Атени й дав їх людям. Не залишився осторонь також і Зевс, який через Гермеса наділив людей моральною й політичною мудрістю. Сенс міту полягає в тому, що боги наділили людей мудрістю як засобом самозахисту.

І справді, контраст настільки вражаючий, що впадає в око: тваринам не бракує матеріальних сил – у них є роги, копита, луска, жало; а організм людини зовсім позбавлений цих ознак. Звідси випливає така відмінність: оскільки право тварин на своє існування ґрунтується на матеріальних силах, то наскільки вистачає цих сил, настільки сягає й право. А людина, позбавлена будь-якого тілесного знаряддя, шукає основу свого права в моральних потенціях, у моральній гідності. В людини є одне надійне знаряддя – її інтелектуальна здатність, і ось тому завдяки мистецтву вогню й мудрості вона має перевагу над нерозумними істотами.

Отже, весь міт можна звести до таких думок: самостійність людини потребує розвитку вищих сил; задля її досягнення людина повинна володіти мистецтвом вогню і спиратися на політичну мудрість. Третя думка полягає в тому, що боги могли створити з матеріальних елементів усе: лева,

тигра і т. ін., але не людську особистість. Епіметей витратив на тварин усі статки природи; це означає, що в природі немає елементів, із комбінування яких можна було створити щось подібне до людської особистости.

Як у формах життя й побуту елін не міг поринути в монотонний розвиток, так і в історії розвитку елінської держави ми бачимо постійну зміну форм, підпорядковану певним законам. В історії немає народу, подібного до греків, де була б така швидка зміна форм політичного життя. За цих змін постає питання про джерело права. Спочатку елін думав, що джерело права походить від влади позаземної – від царів – синів Зевса. Тому спочатку формою політичного життя елінів була царська форма, монархічна. Лише царі мали повноваження давати вказівки щодо права.

Другий момент полягає в переконанні, що право має
51 своє джерело // в гідності. Звідси, від царської, монархічної форми політичного життя елін перейшов до форми аристократичної. Нарешті, у третю епоху реформи йдуть, виходячи з переконання, що політична мудрість є набутком не вузького кола, а всіх людей, адже будь-хто може розмірковувати про те, що корисне й що шкідливе; тому аристократична форма змінюється пануванням демократичної форми. У Гомера держава була царською. З часом громадянин, прислуговуючи порадою й силою цій державі, відчув за собою право шукати участи в царській владі. Ця аристократична форма поступилася місцем демократії, коли весь народ усвідомив, що все, що давало владу цареві й аристократії, належить і йому.

При цьому переході від аристократичного державного ладу грецький світ демонструє хитання між тиранами й демагогами. Зазвичай, демос добував собі найвищі права, спираючись на аристократів, які зналися на мистецтві царювати, одначе ці, звісно, прагнули досягти своїх особистих цілей, і ось поряд з демосом з'являються тирани. Потім народ скидав їх і здобував свої широкі права. Демократія відкриває останню форму життя греків, що є їхньою плоттю й кров'ю. Одначе, задля уникнення непорозумінь треба пам'ятати, що грецький народ в усіх формах свого побуту був аристократичний, бо ні в більшості, ні в меншості не репрезентував того, що ми розуміємо під словом "народ" – ремісницький, промисловий, хліборобський і т. п. суспільний стан. Там був особливий клас працівників, що в нас називається народом. Там народ складався з вільного, без постійного заняття, класу громадян.

Цей аристократичний дух ні в чому так не виявив себе, як у понятті про право, в релігійному уявленні про справедливість і закон. Фр. Росульяр каже: "поняття про право,

оскільки воно приписується приватній особі, не зустрічається в греків, принаймні в науці". Це підтверджується філологією. Всі відповідні, подібні ідеї є, але поняття права приватної особи немає. Ідея права в тому сенсі, як її формулювали римські юристи і як її розуміємо ми, не зустрічається у греків, невідома їм. І все ж цей народ розвинув, опрацював блискучу культуру. Візьміть аналогію: коли римляни дійшли до ідеї права, яке вони визначили словом "ius", "iustitia", то вони вважали за необхідне обмежити це поняття "aequitas"[1]. Рим, виробивши "ius", потребував такої ідеї, яка б або обмежувала, або доповнювала, або знищувала поняття "ius".

У греків замість "ius", "iustitia" панували дві ідеї: найдавніша, що встановилась ще в мітичному світогляді ідея "νομος"[2] (номос). Згодом – в історичний період – ідея справедливости "το δικαιον" (то дікайон). Обидві ідеї характеристичні для розуміння як життя елінів, так і їхньої філософії. Немезіда, від "νομος", – означає розділяти, розкладати на частки. Часто поети кажуть, що Немезіда карає. Одначе первісно в ідеї Немезіди // містилося щось краще ніж покарання. Немезіда розділяє навпіл... І радощі й горе. Ця ідея в подвійному сенсі впливала на розвиток елінського побуту. Питається, хто все ділить навпіл? Друзі. Для друзів – усе навпіл. Ось що містилося в ідеї Немезіди. 52

Звідси ідея дружби для еліна становить те, з чого має утворитися держава. Нічого живого не вийде, допоки не виникне об'єднання людей, засноване на дружбі. Дружба істотно необхідна для існування держави (Пітагор, Платон). Це – перше значення Немезіди. Що таке "νομος"? Це – норма для поділу навпіл. Виходячи з одного джерела, "νομος" передбачає, що громадяни мають однакову частку і радощів, і страждань. Що ж тоді дивного в тому, що ґеній Арістотеля, аналізуючи ідею справедливости, всюди вносить ідею рівности. Друга вказівка, яку ми маємо в понятті Немезіди – міститься у вислові давніх: "остерігайся крайнощів, Немезіда близько".

Крайнощі можливі подвійні – або надто багато, або надто мало. Ці крайнощі однаково відкриваються у стражданнях, насолодах, вимогах, праві, що людина повинна робити, що терпіти в усьому своєму житті й діяльності. І ось закон – "остерігайся крайнощів, Немезіда близько". Постає поняття міри, пропорційности й гармонії як такого ідеалу, до якого має прагнути життя людини й держави. Поняття про гармонію й пропорційність таке притаманне грецькій державі, як і поняття закону в значенні поділу навпіл.

[1] *лат.* – рівність, рівність перед законом.
[2] *давньогр.* – закон, звичай, правило.

Ми, вважаючи наші прагнення нечистими, хочемо позбутися їх, щоб цілком поринути в шляхетні поривання; виникає крайність. Не так державне й приватне життя розумів елін. Лихо, згідно з його віруванням, постає не від прагнень, а від крайнощів, коли немає гармонії в бажаннях, прагненнях. Звідси, з поняття про Немезіду, виникає поняття про державу, що вона не є, наприклад, республікою, а повинна бути носієм усіх людських прагнень. У нас, приміром, держава має абстрактно-логічну форму. А для еліна вона має бути не лише розумною, а й художньою.

Переходимо до розуміння "το δικαιον". Поняття "το δικαιον" аж ніяк не відповідає латинському "ius", нашому – право, французькому – "droit". Словом "το δικαιον" греки означили те становище людини, яке спричиняється сукупністю цілого (держави, родини), для довершеної з ним гармонії, і яке визначає ту честь "τιμη"[1], яку належить отримати людині за її заслуги перед цим цілим. Скрізь у простих народів перше усвідомлення справедливости виникає у формі помсти. Сутність помсти полягає не в поновленні гармонії життя, а в заподіянні страждань іншому за завдану ним несправедливість.

Ця ідея помсти заперечується поняттям "το δικαιον". У греків ідея права повністю зливається з ідеєю чести, "τιμη" і
53 там, де ми говоримо // про право, грек говорить про честь. Здобути, порушити право для нього означало здобути й порушити честь – "τιμη". Це дуже яскраво виявилося в оповіді Гомера про суперечку між Ахілом і Агамемноном. Агамемнон привласнив собі здобич Ахіла; по-нашому – це порушення права Ахіла; а на думку греків – це образа його честі. Розгніваний Ахіл кличе свою матір – богиню Тетіду і просить її, аби вона намовила Зевса помститися за нього, доки не буде поновлено його честь. Але прохання Тетіди про помсту зросло до ідеї справедливости й богиня просить Зевса такою мірою покарати ахеян, якою потрібно для того, щоб примусити їх пошанувати Ахіла, тобто поновити його право, яке порушив Агамемнон.

У законодавстві Солона замість слова право вживається "τιμη", замість позбавлення права "ατιμια" – безчестя. Позбавлення права є "ατιμια", якої зазнає той, хто не відвідує форуму, не приходить на площу для обговорення громадських справ. Ця особливість, із якою греки вживали слово "τιμη", позначилася і на науковому опрацюванні. Оскільки "το δικαιον" визначало особисту честь людини, що дається їй як винагорода за заслуги перед державою, то в цьому сенсі "το δικαιον" було висловлено як ідею найпрогресивнішу на

[1] *давньогр.* – честь, винагорода, відплата, помста.

противагу консервативному "ius", права. Пояснімо сказане про "το δικαιον".

1. "Το δικαιον" як проґресивна ідея ніколи не мала формального вираження. Становище й відносини громадян не визначалися тим масштабом, що його було б заздалегідь встановлено писаним правом. Це означало б обмежити життя й розвиток культури, бо немає жодної можливости висловити в кодексі життя в його перебігу. В історії грецького народу спостерігається глибока несхильність до писаного права. В принципі греки від нього не відверталися, але як народ мистецький, здатний до вільної творчости, вони були певні у своїй спроможності сформувати таке суспільне утворення і витворити таку моральність, якими вони були б за наявности права. Письмо греки називали фінікійськими знаками, і воно не викликало в них жодної поваги.

Критика поетичних творів відбувалася на Олімпійських іграх, і гомеричні рапсодії, не міняючись і не псуючись, довго жили в живому світогляді народу, досягнувши завдяки цьому дивовижного опрацювання.

2. "Το δικαιον" означало не індиферентні за своєю суттю види права, а право, що обумовлюється заслугою, гідністю громадянина. Є певні права, джерело яких перебуває поза межами будь-яких заслуг людини, що не містять у собі жодного морального елементу, – наприклад, облігаційне право. Грек не високо ставив такі права. Згідно з його розумінням, право тотожне гідності особи, а що не свідчить про гідність, те несправедливе, ганебне, притаманне лише варварам. Як мітичні юнаки – Геракл, Тезей, // Ясон та ін., щоб здобути 54
високе становище, повинні були відзначатися в боротьбі з потворами й кентаврами, так і громадянин, аби отримати певні права, певну гідність, мусив показати свою заслугу перед суспільством. Усі ці особливості випливають із того, що ідея права у греків була суттєво проґресивна. Із властивого грекам поняття про справедливість як про честь і гідність випливають такі наслідки:

1. Якщо на Сході особа є матерією держави, необхідною для створення її сили, то в Греції вона має значення як її знаряддя і як її гармонійна частина. Такий погляд на особу розвинуто в Лікурга (Спарта) й Солона (Атени) в їх законодавствах. Останні хоч і відмінні між собою в окремих формах, одначе схожі щодо загального духу. Законодавство Лікурга завжди розглядає громадянина як знаряддя держави, і тому він мусить мати права. Це законодавство засвідчує, що спартанська держава розбудовується не якоюсь зовнішньою силою, не на підставі, наприклад, переказу, авторитету влади, а самими спартанцями. Такий же погляд на особу ми

бачимо і в аттичних державах, що їх репрезентують Атени.

Законодавство Солона вимагає, аби кожен громадянин брав участь у народних зборах, у разі політичних незгод неодмінно належав до якоїсь політичної партії, – себто, кожен повинен мати свої політичні переконання. В іншому випадку громадянин зазнавав "ατιμια". Чому це так? Тому, що кожен громадянин визнавався знаряддям держави, її гармонійною частинкою. Поза цим відношенням діяльність громадянина не мала гідности ("ατιμια"). Цей погляд на становище людини в державі був пов'язаний із переконанням, що політична мудрість притаманна кожному громадянинові й що сукупність розумових і моральних сил громадян необхідна для процвітання й розвитку держави.

Таким чином, у Греції особа цілком належала державі, охоплювалася нею до знищення вільности приватної діяльности; але зовсім не в тому сенсі, як це було на Сході. У східній державі громадянин є матерією, з якої держава створює свою силу. А грецький громадянин не охоплювався державою як явище субстанцією – держава була гідним об'єктом його багатоманітної діяльности. Звідси зрозуміла, з одного боку, глибина політичного погляду, з іншого – вузькість так званого приватного права.

2. У житті греків немає такої форми, де ми не отримали б зразка.

Чому ж цивільне право і особливо – обліґаційне, не отримало розвитку в греків? Це пояснюється тим, що в сфері приватного права наші права організуються не за принципами чести й гідности (напр. вексель). Для грека ці права видавалися такими незначними, що він не затримував на них
55 своєї уваги. Чому цей поділ права // на "ius publicum"[1] і "ius privatum"[2], який зробили римляни, не міг здійснитися ні в грецькій філософії, ні в житті грецького народу? Але "το δικαιον" держави репрезентує єдність усіх інтересів. Не можна сказати, що одні інтереси приватні, а інші – публічні. Хіба є такі інтереси, які не мали б значення для особи й держави? Немає державного акту, що не був би джерелом гаразду для приватної особи і навпаки. Це ясно усвідомлював грек і тому не міг розділити "ius publicum" і "ius privatum".

3. На ґрунті громадянському "το δικαιον" означало просто зразок, зразкову діяльність, [у якій] відношення споглядаються не такими, якими вони є, а такими, якими вони мають бути. Змістом цього зразка слугувала культура й така людяність, у якій усі сили духу перебували у гармонії й

---

[1] *лат.* – публічне право.
[2] *лат.* – приватне право.

утворювали одне ціле. Тому держава розглядається у греків як людина великого розміру. На сутність держави елін дивився як на сутність людини. Уявляючи людину, яка розвиває свої моральні, естетичні сили так, що вони допомагають одна одній, Платон сказав: "це означає, що людина повинна побудувати всередині себе державу". Те, що називається зовнішньою державою, є рефлексом того, що людина створила всередині себе. Вивчатимемо державу – вивчатимемо людину і навпаки.

Можливо, ідея античної держави, яку ми з'ясували, виходячи з розвитку досі зробленого, постане перед нами в усій своїй повноті, тоді ми зіставимо погляд на державу світу античного, середньовічного й нашого. Девіз кожного з них такий: в античному світі позитивним у державі був громадянин, а терміном – людина; в середньовічному світі навпаки: позитивне – людина, а громадянин – термін. Нова (Вестфальська) епоха пізнала супречність між ідеєю людини й громадянина, – суперечність із рішучими спробами її примирити, – і ось пояснення революцій і переворотів, що хвилювали і хвилюють наш час.

Розкриємо докладніше кожен із цих поглядів. Як не відрізнялися форми держави у стародавньому світі, одначе її характер завжди був той самий Погляд давньої людини на сутність держави завжди був однаковий у науці, в усіх філософів, адже він обумовлювався загальним поглядом людини на світ.

Дивне, навіть смішне й необґрунтоване бачення держави ми зустрічаємо у філософів. У цьому баченні 1) помічається брак глибокого розуміння вищого, духовного значення людини як вільної, самостійної особистости. Як божество було обмежене "fatum"'ом, так ним же в усьому своєму житті визначалася й людина. Філософи уявляють людину не як людську особистість, а як уміщений у свою виняткову форму позитивний, обмежений, кінечний зміст. Особистість людини та її // права визнавалися настільки, наскільки це 56
було необхідно для держави. Вона терпіла людину тільки під прикриттям громадянина, тільки як громадянин вона здобувала права в державі. Кожна людина була зобов'язана особисто, індивідуально служити державі. Остання була вищою метою життя. Вся антична держава була заснована на службі громадян, на їх повній залежності від неї. Не держава виправдовувала своє буття служінням людині, а навпаки. Ця основа надала античній державі міцности, але вона ж і призвела до її падіння. Незалежної самостійної особистости там не було, й Арістотель дуже правильно висловився, що тільки сама держава є "абсолютною, самостійною істо-

тою", а людина є "πολυτικον ζοον" – політична тварина.

Наслідком цього було те, що приватне життя заперечувалося в самому принципі й не визнавалося, бо все приватне перебувало на рівні протесту, повстання проти держави. Грек дивився на форми приватного життя як на засоби, завдяки яким держава досягає своїх цілей. Виховання, наприклад, спирається на державу, тому що їй потрібні знаряддя; шлюб мав вартісність, бо він постачав людей. Виховання було школою, де здобували освіту майбутні громадяни, тому воно здійснювалося не в затишку родинного життя, а на державній основі. І виховання дітей, і родина розглядалися винятково як розсадник громадян.

Середньовічний погляд – цілком протилежний. Середньовічна ідея започатковується твором Блаженного Августина "De civitate Dei".[1] У цьому творі розвивається ідея двох царств: небесного й земного. Згідно з принципом вартісности, царство небесне визнається метою, для досягнення якої царство земне має слугувати засобом. Августин, великий філософ і отець церкви, намагаючись осмислити історію в усій її глибині, каже: "два царства будуються на землі з часу існування на ній людини: одне – царство Боже, що його на землі репрезентує християнська церква, і друге – людська держава (де панує диявол), і яка повинна служити державі Божій, бути знаряддям церкви, мечем віри проти невірних". Таким чином, Августин дійшов думки про переслідування єретиків з допомогою громадянської держави.

Перед церквою держава падає як несамостійний інститут, загалом вона падає перед будь-якою спілкою – родиною, корпорацією, релігійними громадами, – зникає до повної неспроможности. Держава не має навіть мети, що належала б тільки їй. Згідно з середньовічним поглядом, лише християнство є єдиною, особистою і живою спілкою як спільнота віруючих.

Отже, вислів Августина про другорядне значення громадянської держави ліг у підґрунтя середньовічного погляду на державу. В Середньовіччі громадянин зникає в людині. Панування приватних інтересів підносилося до принципу, а політичні інтереси – відсувалися на другий план. На особис-
57 тих інтересах трималося // все. На чому, наприклад, ґрунтувалася феодальна система? – На особистій відданості й особистій чесності.

На відміну від Середньовіччя нова держава усвідомила різку суперечність між ідеєю людини й громадянина. Наука

[1]*лат.* "Про град Божий".

намагається її примирити, а це веде до неспокійних реформ.

Усвідомлення нової ідеї держави на науковому рівні належить Гуґо Ґроцію (його твір "De iure belli ac pacis" 1625р.).[1] В одному місці він каже: "природне право – це те, що постає з даного людині божественного розуму. Воно уможливлює розгляд наших дій як суголосних або несуголосних розумній природі людини. Тому воно зберегло б свій авторитет навіть тоді, якби не було Бога, бо джерело цього права міститься в людській природі. Держава не становить саму лише спільноту віруючих, вона може прийняти у своє середовище й атеїста, що так само, як і віруючий, може дотримуватися настанов розуму".

Особливість цього погляду важлива тим, що давня філософія не могла дійти до розуміння тези Гуґо Ґроція. Істинне право може бути зрозуміле лише тоді, коли прийде істинне богопізнання – такою є аксіома Платона й ін. У Середні віки – вищою санкцією людського права є християнська віра. А в Нові часи ідея права постає з сутности людської природи. Ця остання теза спричинилася до так званого формалізму в праві. У цій формальності виявилася й істина тези Гуґо Ґроція, і її однобічність.

Думка Гуґо полягає в тому, що право міститься в природі людини, отже, не в індивідуальному характері її освіти, а в загальнолюдській сутності природи; це означає, що право це формальне, індиферентне до індивідуального буття, що під ним однаково можна поєднати найрізноманітніші спрямування життя. По цій лінії й розвивається наша нова держава. Ось до чого призвела теза Гуґо Ґроція. Однак це формальне право, під яким суміщаються всі індивідуальності, слугує покривом безпеки, а не проґресу. Під цим правом людина не відмовляється від своєї індивідуальности. Останнє спричинює в державі життєву боротьбу.

Новітній час не може вдовольнитися таким суто формальним правом. Нині виникла потреба в тому, щоб, з одного боку, людина так само глибоко входила в державу, як елін, а з другого – щоб вона була такою ж незалежною, як у середні віки. Синтез цих двох основ, примирення античного й середньовічного поглядів – ось до чого прагне нова держава й нова наука. З огляду на це пояснюються всі революції, весь хаос явищ теперішнього часу. Право прагне стати космополітичним, національне право іде вслід за розвитком ідеї всесвітнього громадянства. Це загальне право, що його має кожен народ, має бути його приватним (окремим) правом; а перше найближче завдання християнського світу

---

[1] *лат.* "Про право війни і миру".

полягає в тому, аби розвинути принципи загального права
58 в сенсі космополітичному // і європейські народи значно просунулись у цьому напрямі.

У свою чергу, елінська держава відображає подвійність розвитку у двох племенах – іонійському і дорійському. Сутність і дух іонійського племені відобразилися в устрої Атенської держави; сутність і дух дорійського племені – в устрої Спарти і Криту. Двоє цих племен розрізняються так, як у музиці тверді й м'які тони. Особливість цих двох племен виявилася в їхній поезії, філософії, навіть застольних піснях. Варто взяти будь-яку грецьку пісню, щоб по її духу визначити, яке плем'я її витворило. Ці ж особливості відбилися і на тому ставленні суспільства до держави, яке побутувало в іонійців і дорійців. Свідомість того, що держава не сама постає – була спільною свідомістю елінів обох племен, одначе стосовно 1) відношення національного гаразду до загальнолюдського й 2) індивідуальних інтересів до державних – були своєрідні поняття у того й іншого племені.

1. *Стосовно відношення національного гаразду до загальнолюдського.* Хоч державне право називається загальним, публічним, одначе слід вважати безсумнівним, що держава є окремим гараздом того народу, у якого вона існує, і що мистецтво, релігія і весь моральний розвиток стосовно держави складають загальнолюдські елементи. Як вони відносяться до держави? Елінський світ дав на це дві відповіді: у Дорійського племені цей загальноприйнятий елемент принесено в жертву національному гаразду; в іонійському племені – навпаки: окремий гаразд було принесено в жертву загальнолюдському. Ми маємо характеристичні у цьому відношенні типи того й іншого племені – Лікурга (Спарта) й Перікла (Атени).

Тип Лікурга – простий і зрозумілий: у його законодавстві держава посідала таке місце, що перед її інтересами зникали інтереси живої культури; мистецтво, наука, релігія – все моральне життя поглинала держава, все носило державний характер; і цей погляд із залізною послідовністю втілено в усіх сферах життя дорійців. За висловом Сократа, в Спарті держава була вільна, а людина – її раб.

Що стосується Перікла, то деякі історики помиляються вважаючи, ніби він уперше забезпечив панування демократії в Атенах. Ми маємо одну промову, яка засвідчує, що така думка про Перікла суперечить усьому суспільному розвитку Атен, і яка доводить розуміння Періклом того, що Атени зреалізували загальнолюдський гаразд, культуру, науку, мистецтво. В цьому сенсі Перікл дозволяє відвідування усіма без винятку – театрів, громадських ігор і т.

ін. Суспільний розвиток Атен спрямовувався до виходу з тісних національних меж до свого утвердження на загальнолюдських засадах. Перікл відчував, що Атени покликані розвинути культуру суспільства, мистецтво, науку і хотів забезпечити Атенам першість у Греції, першість, яка ґрунтувалася б на загальнолюдській культурі, а не на // зверх- 59
ності національного елементу. Перікл пожертвував національний гаразд загальнолюдським силам.

Отже, в Спарті великий самостійний рух культури суспільства поглинала держава, а в Атенах – навпаки, загальнолюдська культура покрила собою державу.

2. *Про відношення громадянських (індивідуальних) інтересів до (політичних) державних.* Громадянські інтереси ще більше треба назвати приватними. Коли кажуть про суспільство, то розуміють узагальнення і цілісність цих інтересів, на відміну від держави, що репрезентує узагальнення інтересів, спільних для всіх індивідів. Громадянський інтерес є приватний, має на увазі користь, що залежить від сваволі кожного; а політичний або державний інтерес є загальний, такий, що існує в державі як у цілісності, яка складається із взаємодії спільних усім інтересів.

Держава є такий інститут, який вносить гармонію в безкінечну різноманітність приватних інтересів, регулює їх, дає норми, які запобігають суперечкам у житті. В дорійському та іонійському племені відношення цих приватних і загальних інтересів було цілком протилежне. У Спарті інтереси приватні, соціальні поглиналися політичними; а в Атенах – політичні інтереси були поглинуті й притлумлені приватними, соціальними. Цим пояснюються ті напрямки філософії, що існують у Греції з часів Пітагора.

Спочатку людина робить, а потім обмірковує, що вона робить. Якби людина була безтілесним духом, то вона чинила б навпаки; але в приватному житті людина спочатку керується простими потребами, інстинктами, і лише в пізнішу епоху вона ставить собі завдання віднайти принципи, осмислити їх. Однак тепер, коли грецька філософія дійшла до розмірковування про світ і життя, елінська держава перебувала на третьому ступені розвитку: царська, аристократична форми зникли, і весь грецький півострів заполонила демократія, але так, що з одного боку, неможлива була ні аристократія, ні монархія, з другого – неможлива була і республіка.

Грецькому генієві не поталанило з республіканською формою у її чистому вигляді. Це була та суперечність, унаслідок якої грецьке суспільство всюди бачиться в стані революції й анархії. Таким чином, усе лихо, яке випало на

долю елінів у цей час, виникло з демократичної форми та її принципу. З історії ми бачимо, що демократія, щоб прийти до республіки, повинна піти значно далі у своєму розвиткові. Греція не пішла далі, і ось ми бачимо той народ, який не відрізняв "res publica" від "res privata" і водночас народ, у якого всі брали участь у голосуванні.

Воля всіх стосовно "ius publicum" і "privatum", – оскільки вони тут не розрізнялися, – була невизначена. Демократія, що не дійшла до ідеї республіки, є хворобою суспільства, адже демос байдуже ставиться до "ius publicum" і "privatum". Ні Платон, ні Арістотель та ін. нічим іншим не могли допомогти лихові, яке бачили, як згадали Спарту з її
60 // ладом та давніший Крит. У Платона, Арістотеля, Пітагора та ін. мовиться про необхідність відновити аристократичну, ба навіть, царську форму. Причиною цього є те, що в них не було вибору, і філософія стала захисницею однобічности.

ПОЧАТКИ ФІЛОСОФСЬКОГО ВЧЕННЯ ПРО ПРАВО Й ДЕРЖАВУ В ЙОГО РОЗВИТКУ ДО СОКРАТА

Розпочинаючи виклад філософії права у греків, так само як і в римлян, треба зробити два зауваження, що знімуть деякі забобони щодо філософії права. Читаючи будь-який підручник із філософії права, ви натрапите на питання про джерела права й на таку відповідь: джерело права – 1) закон; 2) звичай; 3) думки юристів. Ми помилилися б, якби щось подібне сподівалися зустріти у греків. У вказаних джерелах викладається не філософія права, а філософія позитивного права; про філософію права тут нема й мови. Ця плутанина прийшла тепер і до університетів, і до науки. Останнє спричинило те, що наука не може впоратися із соціалізмом. Соціалізм, у розумінні античному, стверджує, що джерело права – справедливість. Таким чином, соціалізм повертається до давнього погляду. Знаменним є те, що в усіх давніх філософів до Цицерона ми знаходимо аксіому, згідно з якою джерело права, форми права й зміст права повинні відкриватися завдяки справедливості. Вона є законодавцем, до голосу якого ми змушені дослуховуватися. Це перше, що слід мати на увазі для розуміння філософії права. Вона не була філософією позитивного права.

Друге зауваження слід віднести до тих попередніх праць, які до Сократа підготовляли вивчення філософії права в

розумінні органічного розвитку і всебічного наукового опрацювання. Коли вчення про право ще не розвинулося в остаточну науку, ми зустрічаємо короткі вказівки, невелику кількість ідей, що надзвичайно цікавлять нас в одному відношенні, а саме: первісне мислення має ту перевагу над пізнішим, що воно типовіше, ідеальніше, бо воно має справу з найпростішою сутністю.

Візьміть, наприклад, фізику Кеплера, Галілея, Ньютона; праці пізніших фізиків цілком позбавлені того ідеального характеру, того типового спрямування, що праці Галілея, Кеплера та ін., адже вони зупинялися тільки на найпростішій сутності. Той же випадок ми маємо й у філософії права. Давні філософи зосереджувалися саме на тих сторонах // життя, 61
що мали типовий характер. Отже, це мислення досягає таких ідей права, які завжди залишаються типами. Це надзвичайно важливий факт, що не дозволяє нам з егоїстичним самовдоволенням дивитися на нашу епоху. Праці давніх філософів до софістів настільки типові, що нова філософія лишень повторює старе. У визначенні типових сторін ідеї справедливости давня філософія до Сократа налічує три фази: 1) ідея справедливости визначалася як основа буття всього космосу; 2) вона мислилася як основа буття всього морального космосу; 3) як основа буття індивіда.

1. Анаксимандр і Геракліт

Ідею справедливости як основу буття всього космосу, ми зустрічаємо в Анаксимандра, філософа з Мілету, й Геракліта, філософа Ефеського. Сенс цього розуміння ідеї права даний у тому почутті неусвідомленого й безвихідного становища, якого ми зазнаємо, коли спостерігаємо той факт, що поодинокі речі, які виокремлюються з космосу як із загальної субстанції, слабкі й скоро зникають і до того ж – за певними законами. Ці закони спершу уявляються якоюсь невідворотною долею, "fatum"'ом. Філософський світогляд Анаксимандра й Геракліта намагається зняти цей "fatum", зрозуміти цей неминучий порядок як втілення вищої ідеї справедливости.

Анаксимандр каже: "Усім речам судилося зникати в загальній субстанції, з якої вони постають". Це зникнення речей у загальній субстанції він пояснює тим, що "речі, зникаючи, відплачують одна одній покарою у певному порядку часу за ухилення від справедливости". В цьому визначенні ми не знаходимо нічого більшого, крім спроби пояснити загальні закони світу, осмислити світовий порядок. Перед нами постає не абсурдна колотнеча речей у світі, каже Анаксимандр, а те, що речі мають своє індивідуальне буття і –

тя і – втрачають свій індивідуальний характер перед загальними законами космосу, залежно від їх справедливости, ухиляння від якої веде за собою покарання.

У тому ж сенсі витлумачує ідею права ефеський філософ Геракліт. Треба, – каже він, – звільнитися від свідчень почуттів, які стверджують, що є речі стійкі. Геракліт доводить, що позірна твердість речей є не більше, ніж омана чуттів. Якщо очі, – вчить Геракліт, – кажуть нам про речі, що вони постійні, якщо досвід засвідчує, що речі мають певну якість, то це лише один феномен, омана чуттів, бо, точно кажучи, насправді речей не існує: вони бувають або перебувають у постійному переході, в постійній зміні або випадковому спокої. Тому про річ можна говорити як про таку, так і про не таку; вона такою ж мірою річ, якою не є річчю.

62 Припустивши принцип // абсолютної мінливости речей, процесу, Геракліт приходить до усвідомлення, що хоч й усе змінюється, проте не все змінюється у будь-який спосіб. Остання суперечить погляду софістів за часів Сократа. Ми припускаємо зміну речей, але не припускаємо зміни самої зміни. Звідси, у нас виникла ідея закону, згідно з яким за певну кількість часу відбувається певна зміна. Досвід говорить про велику кількість таких законів; ніщо не змінюється без закону.

Що ж є джерелом цих законів? Цей космічний закон Геракліт називає по-різному – долею, божественним розумом, вічною правдою. Отже, правда є джерелом тих законів, якими обумовлюється лад, гармонія у зміні речей. Вона керує всім космосом і водночас – людиною; ідея права осмислює ідею фаталізму. Цю думку Геракліт доводить так: "Сонце ніколи не переступає призначеної йому межі, інакше Еринії, слугівниці права, знайшли б його десь в іншому місці. Воно знає свій закон, за яким воно повинно зійти на сході й зайти на заході. Це вимагається законом правди, за яким Сонце зобов'язане робити світові певні послуги, здійснювати певну місію".

Так, механічний закон буття змінюється через закон моральної необхідности. "Але якщо, – веде далі Геракліт, – сонце, річ матеріальна, не може зробити такої несправедливости, як відхилення від призначених йому станів, то й людина, істота мисляча, повинна підкорятися вічному розумові, бо чим більше вона ухиляється від виконання всезагальних законів, чим більш індивідуальним, ізольованим є її життя, тим більше вона втрачає зв'язок із космосом, тим беззмістовніша вона, дрібніша".

Надаючи такого великого значення вічному космічному законові, Геракліт, спираючись на свою метафізику, виводить залежність окремих воль, інтересів від загальних законів жит-

тя, бо в них виявляються божественні закони космосу. Звідси філософ робить висновок, що індивідуальний розвиток не є право; право полягає в тому, щоб дотримуватися загальних законів одвічного розуму. Виходячи з цього, Геракліт зневажливо ставиться до демократії, яка жертвує законами розуму задля індивідуального егоїзму, намагається звільнитися від них і замінити новими, бо жодна людина в державі не повинна перебувати відокремлено, на особливому становищі, і відданість загальному законові є вищою від особистої позиції.

Відповідно до цього він каже: "народ повинен свято дотримуватися своїх законів і боротися за них, як за свою фортецю, обстоюючи її від ворожого нападу. Загиблі в цій боротьбі здобудуть пошану серед богів і людей. Усі людські закони живляться одним божественним, який сам може створити все, що хоче, задовольнити все й усе подолати. Збурення треба гасити скоріше, ніж пожежу, адже воно зневажає закон. Сутність будь-якого закону в тому, щоб усі підкорялися єдиній волі". Через крайноції демократії Геракліт повертається до тієї ідеальної влади, яка, як влада, що виходить від Зевса, надає законові божественної санкції.

Не можна // встановити в державі такого закону, який 63
не мав би цієї санкції. Особливої уваги заслуговує та теза Геракліта, згідно з якою сутність закону полягає в підкоренні всіх – волі одного. Розумне урядування, як показує ця теза, є поєднанням протилежних елементів в одне ціле; у будь-якій державі має панувати одна воля – воля розумного ладу; звідси, однак, не можна робити висновку стосовно якоїсь форми політичного ладу, бо єдності волі суперечать різні форми – монархія, аристократія, демократія.

2. Пітагор і Пітагорійці

Тепер переходимо до другого напряму, де ідея права розглядається як основа космосу розумних істот. Цього напряму дотримувався Пітагор і Пітагорійська школа. Елінське життя істотно відрізнялося від нашого тим, що воно постійно робило спроби утворити, якщо так можна висловитися, філософську державу, прагнуло реалізувати філософські принципи. Такої держави, яка випадково виникає в історії, еліни не мали фактично й не уявляли логічно. Не розумів елін і держави, опертої на емпіричні засади і, якби вона існувала в Греції, то греки вважали б її недосконалою.

У дорійців та іонійців ми натрапляємо на однакове прагнення побудувати державу на філософських засадах. Тому ці абсолютні засади й було покладено у підґрунтя державного життя. З огляду на це й можна зрозуміти реформи Лікурга й

Перікла. Ми через свій скептицизм, спираємося на такі припущення, у яких ніби боїмося усвідомити себе; тому масу емпіричних даних ми визнаємо як право, як норми, адже так усе склалося. Цього еліни терпіти не могли. В такому ж дусі та спрямуванні розвивалося в Пітагора й пітагорійців учення про справедливість і державу.

Всі їхні намагання зосереджувалися на тому, щоб обґрунтувати державу на чітких філософських засадах. Члени держави повинні бути її членами саме завдяки вихованню, а не через спільність історичної долі на одній території. Для того, щоб суспільство очолювали філософи, воно має засновуватися на вихованні. А виховання повинно бути гімнастичним і музичним, адже держава потребує сили й мудрости. Музична освіта поєднує в собі естетичну, моральну. Так уважав Пітагор, і хоч він стоїть вище від сучасного йому елінського демократичного ладу життя, він лише повертався до первісного погляду елінів на державу.

Пітагор негативно ставився до сучасного йому практичного ладу елінського життя і до того принципу, на якому це життя було побудоване. Пітагор виступив як ґеній, що не міг визнати цього принципу, і як суспільний діяч наважився ушляхетнити і покращити життя елінів. Таким він
64 увійшов // в історико-філософські дослідження. Пітагорійська громада мала свою наукову, релігійну і моральну цілі – повне виховання своїх членів. Та релігія елінів, яка навчала дитячі серця, релігія олімпійців, слугувала, на думку Пітагорійців, джерелом морального розслаблення зрілих людей і була руйнівною силою для суспільств. Ось чому Пітагор так негативно ставився до олімпійської релігії.

Аби врятувати від руйнації елінське життя, він замість культу Діонісія хотів відновити культ світлого Аполона. Крім того, Пітагор розширив ідею культу Аполона, збагативши її релігійними уявленнями Сходу й грецькими містеріями, в яких розкривалося потойбічне життя і потойбічна відплата. У суспільному житті Пітагор протиставив суворість аристократичних чеснот, панування розуму пристрасності демократизму. Підкорятися законові, допомагати йому супроти неправди, ведучи з нею війну – ось принцип Пітагора. Як глибоко цей велет духу розумів людське життя та його призначення в державі, видно з його погляду на вік людини, адже вона в різному віці має щодо держави інші права та обов'язки.

Саме до 20 років – людина ще дитина, вона повинна мовчати й слухатися; від 20 до 40 років вона – юнак; тут вона працює самостійно, але ще не має ініціативи в державі; лише від 40 до 60 років людина – муж; вона здобуває

повні права громадянина в елінському розумінні, бере участь у державних і судових справах. У 40-60 років – це ті громадяни, від волі яких залежить видавання законів, вони повинні бути відважними й мудрими. Від 60 до 80 років надходить старечий вік. Таким є погляд Пітагора на людський вік.

У ньому відчувається серйозне ставлення до виховання людини; він вилучає напіввиховання; з другого боку, тут виступає протидія демократії й схильність до монархії, адже за демократії громадянське повноправ'я набувається раніше, ніж за монархії. Завдяки цим принципам із Пітагорійської школи виходили справді видатні люди, які згодом урядували Грецією й були блискучими керманичами. Спостереження корисної діяльности пітагорійців дало Платону нагоду сказати, що в державах доти не буде добробуту, доти не припиняться суспільні лиха, доки царі не стануть філософами або філософи – царями. Однак, створюючи аристократію розуму, пітагорійці викликали проти себе ненависть заможних демократів, які незабаром очолили народ. По нетривалому існуванню пітагорійський інститут занепав серед всезагального повстання народу, й аристократія в містах великої Греції змінилася на демократію.

Пітагорійський принцип. Підґрунтя метафізичного вчення пітагорійців про світ складає проста теза, згідно з якою число є сутністю всіх речей. Такою є аксіома пітагорійців. До неї вони прийшли через спостереження залежности якости речі від кількости. "Таким чином, – висновували // піта- 65
горійці, – якість речі не є її сутністю, бо вона є випадковою ознакою, яка залежить від кількісних відношень речі до інших речей. А кількість речі ми не можемо зрозуміти без числа". Далі – "сталим у речі є її форма, міра, величина і т. ін., а також гармонія цих елементів; оскільки же ці дані визначаються за допомогою чисел, то сутністю речі є число".

Це метафізичне вчення однаковою мірою визначає і психологію пітагорійців, і їхнє фізичне число; і похідна звідси гармонія є джерелом буття і його досконалости. Як завдяки гармонії всі речі становлять один гармонійний космос, так і життя людини й держави повинно утворити одне гармонійне ціле. Доброчесність є засадою цієї суспільної гармонії, бо вона знищує в душі людини анархію пристрастей і запроваджує панування розуму; тільки ця доброчесність і може створити моральний космос розумних істот.

Саме з цієї доброчесности, за світоглядом пітагорійців, і виникає держава. Будь-яка громадська спілка, суспільство й держава виникають з доброчесности. Але в ній – дві ідеї, а тому й гармонія державного життя походить із двох джерел: доброчесність є або дружба, або справедливість; отже,

гармонія суспільного життя походить або з дружби, або зі справедливости. Дружба є рівність, заснована на гармонії членів; справедливість є гармонія, що ґрунтується на рівності. Це повторюється у Платона й Арістотеля. Дружба, оскільки вона є гармонією, що веде до рівности, не потребує рівности. Вона може існувати між особами якісно не рівними, але так згармонізованими, що між ними виникає рівність.

Так – дружба можлива між багатим і бідним, старим і юнаком, чоловіком і жінкою і т. п., можлива дружба між Богом і людиною, де вона виникає завдяки пошануванню Бога й принесенню йому жертв; дружба можлива між людиною і природою, тілом і духом, людиною і тваринами, бо мудрий не буде їх мучити; дружба можлива між людиною і рослинами і т. ін. Форми дружби такі ж незліченні, як незліченні й самі відношення: бідний – своїм служінням, багатий – своїм співчуттям до нього встановлюють між собою дружню спілку; таку ж спілку укладають старий і дитина – перший вчить, другий – слухається і т. п.

Як дружба є рівність, заснована на гармонії, або гармонія, що веде до рівности, так, навпаки, справедливість є гармонія, яка ґрунтується на рівності, або рівність, що веде до гармонії. Справедливість пітагорійці визначали як число рівно-кратно рівне або квадратне. Це – засаднича ідея пітагорійців, яку Арістотель, одначе, визначив ближче до суті справи, ніж Пітагор. Арістотель каже, що сутність справедливости у пітагорійців полягає у відплаті. Отже, згідно з ідеєю відплати за те лихе або те добре, що зробила людина, має визначатися її місце й значення в суспільстві.

Визначення пітагорової справедливости можна визначи-
66 ти так: А – суддя, В – злочинець, С – ображений. // Суддя А має віддати злочинцеві В те саме, що цей заподіяв ображеному С. Тоді складається таке відношення $A : B = B : C$; звідки $AC=B^2$. Але справедливість Пітагор уявляє також під символічним числом 4. Цей переклад на число аж ніяк не подобався історикам філософії, і вони думали, що це довільна символіка. Одначе тепер дійшли переконання, що його слід розуміти буквально.

Таке визначення пітагорійців не було довільне. Взявши за принцип, що число є сутність речі, пітагорійці вважали, що число 10 є сутність усього космосу, адже космос складається з 10 тіл: неба, нерухомих зірок, п'яти планет, Сонця, Місяця, Землі й протиземлення. Число 10 є причиною того, що космос гармонійний і прекрасний. А до числа 10 входять 1+2+3+4; останнє число 4 як найдосконаліше й найповніше з усіх, що входять до складу 10, також може визначати сутність космосу, його повноту й гармонію.

Як загальний космос має своїм числом 4, так і справедливість також має досконале число; бо вона є найвища досконалість, повнота життя; в неї входять (або взяти навіть за Арістотелем – сутність справедливости – відплата): 1) стан злочинця до скоєння злочину; 2) страждання потерпілого від злочинця; 3) відплата судді; 4) страждання злочинця від судді. Якщо число 4 є виразом досконалости космосу, то звідси випливає, що справедливість є достатньою підставою для буття космосу й держави.

У відповідності до загального принципу, згідно з яким порядок і гармонія мають панувати як у приватному житті особи, так і в державному житті, ми, природно, знаходимо в пітагорійців прихильність до державного ладу Спарти й Кріту. Але дух пітагорійського вчення про право й державу виходив далеко за межі дорійського світогляду. Цей суто морально-релігійний характер учення, ця віра в майбутнє життя й відплату, ці містерії – весь цей світогляд такий, що виходить поза межі елінського світосприйняття.

Пітагорійці вважали людину власністю Бога, а не власністю держави, гадали, що вона повинна прагнути до богоподібности. Сама справедливість має визначатися не суспільним, а божественним світоурядуванням. Згідно з цим поглядом, пітагорійці багато питань приватного життя розв'язували з огляду релігійного. Так – самогубство не дозволялося тому, що наше життя належить не нам, а Богові, який нам його дав.

ВЧЕННЯ СОФІСТІВ

Переходимо до третього напряму, що бачить право як засаду індивідуального буття. Цей напрям розглядає окрему людину з її запитами, потребами, сваволею. Саме в цих мінливих сторонах людини філософи цього напряму шукають принципи права. Філософія пройшла три ступені: первісно був
“σοφos” (мудрець), потім “φιλοσοφos” (філософія) // і, нарешті, 67
з'явився “σοφιστηs” (софіст). Цей останній бере людину окремо, поза її гармонією з космосом, державою, Богом.

Софістика є визначним явищем як в історії грецької культури, так і в історії моральних наук. Визначним є закон, що керує виникненням моральних наук та їх розвитком. Вони започатковуються і набувають сили, коли в історії занепадає моральне життя народу і коли його засади підриваються вдавано – з допомогою наукових доказів. Таким є виникнення й розвиток усіх наук про дух.

Теорія поезії Арістотеля з'явилася тоді, коли поетичний творчий дух уже залишив греків; етична філософія Канта

виникла тоді, коли енциклопедисти XVIII ст. підірвали моральні засади держави й суспільства; філософія Сократа з'явилася в Греції тоді, коли софісти зруйнували в народові усвідомлення справедливости в житті, прагнули до поваленння розумного суспільного ладу. Спочатку егоїзм і пристрасті розхитують внутрішні суспільні основи ніби неусвідомлено, згодом завдяки доказу на кін виступає теорія особистого егоїзму, яка заперечує ідеї правди й добра; і вже тоді, коли сонце правди затьмарилося, коли моральнісна практика перейшла у відповідну теорію, постає думка про загальні принципи моралі.

Отже, софістика спочатку розхитує основи життя, веде народ до занепаду. В елінському світі ми спостерігаємо цей закон занепаду великих народів, який у наш час виявляється у складнішій формі. Грецьке життя у своєму розвиткові пройшло три ступені: спочатку моральні принципи залежали від релігії. Згодом вони звільнилися від цієї залежности і, нарешті, були підпорядковані егоїзмові за умов усезагальної життєвої катастрофи. В епоху, коли народ відчуває своє призначення, виступає із свіжими силами на теренах історії, він розглядає інститути влади й держави як святу справу, і тоді закони мають своїм джерелом вищу істоту.

В ту епоху еліни бачили в державі здійснення вищого порядку ідей правди й добра, що їм покликана служити людина. Держава виникла, на їхню думку, з об'єктивної потреби людини і стала незаперечним фактом. Проте релігійна епоха змінилася раціоналістичною, філософською, умоглядною, коли допитливий розум висунув свою вимогу розв'язання вселюдських і життєвих питань, і коли виникло вчення, яке утверджувало незалежність моралі від релігії. Принцип раціоналізму є істина, але розум випадково може підпасти під вплив людських цілей, тоді мораль стає залежною від егоїзму й переходить у софістику, а це заперечує будь-яку істину розуму і в житті, і в науці.

Ця софістика проходить три форми: 1) з'явилася софістика у власному розумінні – школа Протагора, Горгія, Крітія, Гіпія, попередників Сократа; 2) згодом виник евдемонізм (Епікур); 3) скептицизм нової Академії, представником якої був Карнеад. Незважаючи на відмінність засад, на які спи-
68 рається кожна // з цих форм софістики, всі вони сходяться на одному вченні, згідно з яким не існує принципів істини і правди, немає абсолютних, незмінюваних норм як у науці, так і в житті.

Софістика до Сократа виходила з метафізичного вчення про зміну речей і стверджувала, що речі змінюються в будь-який спосіб; евдемонізм (епікурійців) відштовхувався від ме-

тафізичного поняття про задоволення як безумовну мету життя; скептицизм спирався у своїх висновках на поняття про пізнання як неспроможність пізнати істину. Відповідно до трьох різних засад з'являються і три різні наслідки їх поглядів. Для софістики до Сократа справедливість – це сила, яка поділяється на матеріальне насильство й на силу привабливого красномовства (сила істини не існує); для евдемоніста справедливість є інтерес, особиста вигода, користь, необхідна для щастя й задоволення; для скептицизму – справедливість – принцип, ворожий інтересу, інтерес – заперечення справедливости. Отже, кожною формою софістики стверджується теза, згідно з якою справедливість не є істина.

1. Софістика до Сократа. Вона виникла в Греції після Перських воєн, вислідом яких було піднесення атенської та інших грецьких громад. Матеріальне багатство, швидкий розвиток наук, мистецтв, який сприяв Атенам стати центром політичного життя й культури елінів, і розвиток демократичного напрямку (Солон, Перікл) – ось найближче підґрунтя того, що так швидко й блискуче розвинулися індивідуальні сили особистости.

Далі – це була епоха найвищої грецької освіти. Філософи, почавши свою діяльність в Італії, на Іонійських островах, усі сходилися в Атенах – цьому центрі грецької освіти й науки, через те, що тут були більші можливості бути поміченим. Оскільки давнє грецьке життя засновувалося на безумовному підкоренні особистости тим поглядам на послух державі, конституції, які через переказ і звички сформувалися у приватному й суспільному житті, то, як всюди трапляється, початкова освіта зосередилась на практичному дослідженні тих принципів, що підпорядковували собі особистість. Така епоха характеризується поширенням софістики, і софісти були її найосвіченішими людьми.

Це була епоха, коли грецький громадянин, піддаючи все сумніву, не сумнівався лише у своїх запитах, потребах, пристрастях. Він уже не вважав державу предметом своїх кращих занять, державна арена дає йому тільки засіб задовольняти потреби свого егоїзму. Внаслідок цього поціновувалися лише позитивні знання; науку потребували як мистецтво для досягнення особистих цілей, а не для пізнання істини. Грецький громадянин цієї епохи був переконаний, що чим більшим є коло позитивних відомостей людини, тим вона сильніша, що відомості збільшують коло індивідуальних сил, і тому поціновували тільки позитивні знання.

Сократ // був вражений тією обставиною, що освічені атенці ганялися лише за набуттям практичних знань, не зважаючи на те, якою мірою вони ведуть до пізнання істини. Саме це пізнан- 69

ня корисности позитивних знань [у тому розумінні], що вони збільшують коло індивідуальних сил людини, і задовольняли софісти. Вони виступили як вчителі народу і скоро заволоділи грецьким життям. Спочатку життя спричинило софістику, згодом софістика підтримувала це життя своїм індивідуальним спрямуванням. Такою є суть софістичного напряму.

Софістика заперечувала всі об'єктивні норми істини в галузі теорії, й усі норми справедливости у сфері практичного життя. Вчення софістів ґрунтується на метафізичному понятті про сутність речей. Ще набагато раніше Геракліт створив визначне вчення, згідно з яким сутність усього, всіх речей становить потік перетворень, або – ми не можемо припустити постійну субстанцію. З цього вчення завдяки доданню одного слова: "πανδελος"[1] в епоху Пелопонеської війни виникла софістика. У чому ж різниця?

Геракліт каже, що ми не можемо уявити постійну субстанцію, "все змінюється", софісти стверджують, що все змінюється в будь-який спосіб. Отже, різниця буде така: Геракліт підпорядкував зміну загальному закону; над потоком перетворень панує розум. Таким чином, він не міг сказати, що все змінюється в будь-який спосіб, як це стверджували софісти. Коли софістика сформулювала таку тезу, то вона тим самим заперечила розум і гармонію, що скрізь повинні панувати. Зрозуміло, що за такого світогляду пізнання істини стає неможливим, адже й ми самі підлягаємо законові зміни. Ми перебуваємо в наших станах, і кожна думка, оскільки вона є виразом тільки цього стану, – істинна лише для цього стану. Ось у чому глибина софістичної метафізики – в безумовній зміні речей у будь-який спосіб.

Основоположник софістики Протагор з Абдери (яка процвітала близько 440 р. до Р. Х.) так сформулював сутність софістичного напрямку: "оскільки всі речі перебувають у постійній зміні й оскільки цієї миті річ уже не є тією, якою вона була в найближчому минулому і якою буде в найближчому майбутньому, і оскільки водночас безперервно змінюється й стан суб'єкта пізнання, то всі наші думки про речі істинні тільки згідно з суб'єктивним уявленням і мають значення тільки для того, хто їх такими визнає. Отже, ми не маємо достатньої підстави вважати одні думки істинними, інші – хибними. Оскільки істинним є все, що видається таким даному суб'єктові й у даний час, то всі думки – однаково істинні; з однаковим правом про одну й ту ж саму річ

[1]*давньогр.* – Панделет (софіст, спритність, якого стала приказкою).

можна говорити і "pro"[1] й "contra"[2]; неможливі ні помилки, ні заперечення. // Таким чином, різниця наших думок залежить від різних станів суб'єктів мислення, і ми не маємо 70
критерію протиставлення однієї думки іншій".

Далі Протагор наводить суб'єктивну підставу для доведення своєї тези: "Істина – поняття суб'єктивне і що одному може видаватися істинним, те іншому може здаватися хибним, і що може з'явитися одному, те може не з'явитися іншому. Сократ – здоровий – визнає вино солодким; Сократ – хворий, вважає його кислим. Те саме слід сказати про думки людини, яка не спить і яка спить. Як той, у кого здорове тіло, не відчуває того, що відчуває той, у кого тіло хворе, так і той, що не спить, бачить інше, ніж сонний". Ось метафізичне й психологічне підґрунтя, завдяки якому різнорідні думки про речі не можна вважати одні – правильними, інші – хибними.

Отже, наука, заснована на твердих об'єктивних принципах, зникає в хаосі індивідуальних думок. Тому про істину можна говорити лише відносно; можна сказати – скільки людей, стільки й істин. Таким чином, якщо здоровий глузд людини має спільні основи у вірі у відмінність думок істинних і хибних, і якщо наука можлива тільки за такої відмінности, то Протагор показує, що ця гіпотеза ґрунтується на помилковому погляді. Проте така відмінність все ж існувала, бо одні думки здобували визнання, інші – заперечувалися. Як же це розв'язати? За яким принципом ми повинні розрізняти одні думки від інших?

На це Протагор відповідає, що, коли розподіл думок на істинні й хибні безпідставний, то цілком обґрунтованим є їх розподіл на приємні й неприємні: ті, що спричинюють у нас задоволення або незадоволення, є нам корисні або завдають шкоди, як джерело добра або зла. Людина лише в одному не може сумніватися – що вона має численні запити й потреби, звідси – вона завжди обирає засоби, які ведуть до їх задоволення. Тому ми схвалюємо думки, коли вони узгоджуються з нашими інтересами. В одній думці нам репрезентовано наш інтерес, вона викликає в нас задоволення, є для нас корисною; безперечно, ми надаємо їй перевагу, адже вона слугує засобом для нашого добра; інша думка є для нас джерелом невдоволення, завдає нам шкоди, тому ми відхиляємо її, оскільки вона є для нас джерелом страждання. "Наука й справжня мудрість полягають не в тому, щоб пізнати істину, а в умінні перетворити погані враження на приємні".

Таким є значення нашого пізнання істини. Ми визнаємо істину не тому, що вона розумна сама по собі, а залежно від

[1] *лат.* за.
[2] *лат.* проти.

того, подобається вона нам чи ні. Людина протиставляє одну думку іншій не тому, що перша істинна, а друга – хибна, а тому, що перша їй до вподоби, а друга – неприємна. В цьому полягає вся сутність софістики, яку Протагор висловив так: "Людина є міра всіх речей" – тобто світогляд людини визна-
71 чається її потребами, інтересом, // запитами, станом, а не вірою в істину. Відповідно до цього вчення, що заперечувало науку, софісти негативно ставилися також і до релігії.

У Протагора вперше виступає глибокий індиферентизм, що знайшов вираз у таких словах: "щодо богів я не можу, – каже Протагор, – висловити нічого ствердного – існують вони чи ні, адже багато що перешкоджає це знати: як нечіткість самого предмета, так і короткість людського життя". Однак бачимо, що вчений-дослідник не може так індиферентно ставитися до релігії з однієї причини – саме тому, що ідея Бога існує в людині. Ми знаємо, як глибоко релігійні поняття входять у нашу державу, право, родину; а в стародавньому світі це мало бути ще більшою мірою, адже тоді релігія проникала в саме осереддя держави і не виступала у формі церкви.

Далі ми повинні очікувати, що наслідком такого погляду софістів буде пояснення релігії якимись інтересами людини. Справді вони так і роблять. Якщо, – кажуть, – людство має думку про Бога, то, очевидно, був якийсь фактичний інтерес, чому воно обрало цю думку. На таке пояснення ідеї Бога ми натрапляємо у Крітія (одного з 30 тиранів). Він надає релігії неістотного значення, перетворюючи її у політичне знаряддя, з допомогою якого досягається мета залякування людини за неправду. "Стародавні законодавці, – стверджує він, – вигадали богів для того, щоб, боячись божої кари, ніхто не міг завдати зла ближньому ("timor fecit Deos")"[1]. Отже, Крітій виводить ідею Бога з політичних міркувань народних керманичів, які не могли припильнувати усіх дій громадян, і тому в державі виникла прогалина – брак поліційної влади, нагляду. Необхідність такого нагляду змусила урядовців вигадати богів, які все бачать і, отже, громадянин нічого не може зробити, не здобувши від них відплати.

Якщо пильніше придивитися до характеру політичної діяльности правителів, то софісти у цьому відношенні [можуть бути] виправдані. Заперечивши істини в науці, софісти повинні були заперечити їх і в житті. Істина права й закону також мусила з'ясуватися в них через принципи егоїзму. Вони відкинули всі загальні моральні засади добра й правди та замінили їх суб'єктивними нормами приємного й корисного. Якщо закони держави, за вченням софістів, суперечать користі й

[1] *лат.* страх створив богів.

приємному, їх слід уважати вигадкою і відхилити. "Людина, – вчать вони, – має певні природні потяги й потреби, у задоволенні яких полягає її щастя. Прагнучи цього, людина хоче свого щастя. Це прагнення – спільний для всіх закон природи, що керує всіма однаково. Але задовольнити свої потреби може все ж таки не кожен, а той, хто має силу, бо від природи існує // саме лише право сильного". 72

Тому право походить не від Бога або розуму, а від випадку й природи. Воно не є вищим, незалежним від особистої волі запровадженням, а запровадженням того, хто сильніший. Отже, справедливе те, що корисне найсильнішому. Таким чином, право є запровадженням природної сили. Одначе від такого права – права сильного – усунено слабких, які все ж становлять більшість. Тому вони, щоб захистити себе від образ сильних, взаємно погодилися шукати свого щастя, не порушуючи щастя інших, і вважати обмеження потреб – схвальним, а здобуття щастя ціною нещастя інших – ганебним. Через страх за свою слабкість вони припустили відмінність правди й неправди, справедливости й несправедливости. З цього договору й виникли нинішні буденні поняття про право, закон і державу.

Право, закон і держава є договірні установи, що визначаються взаємною згодою людей. Отже, закони держави – довільно встановлені принципи в інтересах більшости, слабких, і вся ідея права є не більше, ніж стратегічний прийом слабких проти сильних, а не засіб для запровадження порядку в суспільстві. Таким чином, закони є довільно запровадженими принципами, переступити які може кожен, хто почувається достатньо сильним і розумним, щоб іти за законом природи. Оскільки жодна ідея не містить істини, то й ідея справедливости також. Тим часом на ній стоїть держава. Людина за законом природи має право на все, що вона може й хоче, живе так, як хоче; сила є правом. Але панівне право заперечує цю тезу, бо державу заснували люди, які неспроможні користуватися цим законом природи; він – не в їх інтересах. У їхніх інтересах було його обмежити; вони так і зробили – обмежили свої потреби настільки, щоб інший міг не страждати. Саме ця безсила маса, яка не може дотримуватися закону природи (сила є право), і запровадила державу. Отже, вона є штучною, довільною інституцією.

У підґрунті цієї, заперечуваної й історією, софістики лежить, одначе, прекрасне почуття, що мало б повести до дальшого проґресу в державному житті й у науці. Що ж це за почуття? Панівний забобон полягає в тому, що державу вважають інститутом, запровадженням, конституцією – це

помилка, що підсвідомо повторюється в історії. Вона домінувала в стародавньому світі. Лише два велетні духу – Платон і Арістотель, показали, що держава є не інститут, а натура, що вона – не конституція, а сутність, така ж реальна, як і людина, вона має таке ж буття, як і окрема людина, але істина не була усвідомлена.

Отже, софісти розвинули дві тези: а) сила є право і б) як у пізнанні немає істини, так і в сутності – закону, в суспіль-
73 них відносинах немає нічого справедливішого від // природи. Таким чином, весь державний побут, феномен влади, залежить від запровадження, а не від закону природи й сутности людини. Але, якщо держава є довільна, штучна установа, то як після цього розуміти відношення осіб до держави як справедливе й несправедливе, відношення у самій державі? Відмінність між справедливим і несправедливим можна з'ясувати лише через зовнішнє протиставлення між сваволлям держави й [сваволею] окремої особи. У зв'язку з цим софістика розвинула два погляди. Один погляд (Протагор) переносив на державу те загальне положення, що справедливе лише те, що таким уважає суб'єкт. Тому і держава як суб'єкт справедливим визначає те, що їй таким видається, тобто закон держави слугує нормою розрізнення справедливого й несправедливого, або сила й право – тотожні.

В такий спосіб софісти заперечують будь-які об'єктивні норми для держави й законодавця. Громадянин, з одного боку розрізняє справедливе й несправедливе, ідучи за вказівками законів; але з другого боку, він бачить, що ці закони запровадила сама держава, і вони мають зовнішню силу й можуть бути необов'язковими. Держава є суб'єкт, якому властиве право сильного, завдяки чому вона запроваджує певні закони. Окрема особа, згідно із вченням Протагора, підкоряється цим законам, поки вона безсила, бо нерозумно було б боротися проти сили. Але сильний може порушувати ці закони, адже людина від природи має право на всі вчинки, якщо володіє достатньою силою для здійснення свого природного права. Порушуючи закон, людина в цьому випадку не чинить жодної несправедливости, бо тут вона діє згідно з правом своєї натури.

Отже, заперечуючи об'єктивні норми права й справедливости, софісти доходять висновку, що закони держави можна порушувати. Софізм цієї теорії полягає в тому, що вона веде до засобу, який сам її заперечує. Інший погляд софістів виходить з того, що закон не має вищої санкції. Якщо існує справедливість за законом, а закон запроваджується правом того, хто запроваджує довільно, то виконання цього закону ґрунтується на довільному схваленні.

Закон можна шанувати й нехтувати ним "bona fide"[1], згідно зі своїм сумлінням, ні перед ким не звітуючись. Звідси постає Гіпій та його школа.

Оскільки держава, вчить ця школа, є довільна установа, то окремі особи не вважаються зобов'язаними розрізняти справедливе і несправедливе, що їх вона запроваджує, бо закон не може обмежити дане природою право сильного. Вище ми зазначили, що філософи керувалися правильним чуттям у тому сенсі, що вони дивилися на державу як на окреме запровадження. Поряд із цим чуттям, що не можна так уявляти державу, виступає інше, характеристичне для елінського // побуту. Грек не відрізняв "ius privatum" від "ius publicum". 74
Біля якої ідеї, відчуваючи її присутність, але не знаючи її змісту, кружляють думки Гіпія? – Біля "ius privatum". Для влади громадянина має бути таке коло дій, де він був би "dominus sui iuris"[2], де він повинен сам знати, що слід і що не слід. Це коло римляни визначали як "ius privatum".

Не було нічого ненормальнішого за цей погляд, згідно з яким людина має порадитися з державою, аби знати, що справедливе й несправедливе. Ось те темне почуття, яке складає справжній проґрес софістики. Обидва погляди – Протагора й Гіпія – містять у собі суперечність між своїми початковими й кінцевими тезами. Так, згідно з першою теорією, закон держави то слугує нормою для розрізнення правди й неправди і є обов'язковим як закон сильного, того, хто запроваджує; то не слугує цією нормою, бо сильний може його не визнавати. За другою теорією, якщо закони держави не мають вищої санкції, то, очевидно, окрема особа може не поважати такі закони, не підкорятися їм. Але далі, якщо закон і не може бути підставою для розрізнення справедливого й несправедливого, то все ж закон як право сильного повинен панувати над свавіллям інших осіб.

Це – надзвичайна риса софістики: софіст виголошує певну тезу, розвиває її, і зрештою доходить до її заперечення. Платон, помітивши такі діалектичні прийоми софістів і, демонструючи суперечність між початковим і кінцевим пунктом кожного їх вчення, влучно висловився, що софісти крутяться, як вівці, коли їх кусає ґедзь; вони не можуть дати такого визначення, яке б не зникало в іншому. Такою є загалом сутність софістики, що її початок полягає в мінливості індивіда, а кінець – у твердженнях, що самі себе заперечують. Отже, софістика є філософія, яка сама себе заперечує. Це легко довести й щодо її основної тези.

[1] *лат.* щиросердно, з чистим сумлінням
[2] *лат.* господар свого права, незалежний.

Софісти спираються на те положення, що всі наші думки індивідуальні, що немає жодного спільного критерію як для поціновування наших думок, так і для оцінки наших вчинків, що право не має ніякої внутрішньої гідности, воно є лише правом сильного, яке саме існує згідно з природою. Держава володіє окремими особами за правом сильного цілком довільно, це – спілка, де керує якась однобічність. Окремі особи скоряються, поки слабкі. Отже, сила є право абсолютне.

Софіст розгортає цю тему далі: через те, що право є сила, свавільне запровадження, то воно не обов'язкове, бо сильний може знехтувати закон, не вчиняючи несправедливости, адже він у цьому випадку діє згідно з правом своєї натури. Тут уже існує норма, що призводить закони до необов'язковости – право натури як природне право, протилежне праву запровадження. Визнаючи саме право сильно-
75 го, софіст ставив свавілля особи й свавілля // держави на одну лінію – дії того й іншої завжди однаково справедливі, тобто, особа може експлуатувати державу і навпаки.

Якщо особа чинить згідно з правом своєї натури, то держава може діяти за тим же правом. Отже, істинного немає в самій державі. Але софіст все ж визнає, що держава повинна панувати, повинно бути щось одне – або має бути повне свавілля особи, або повне свавілля держави; або в державі істинними є закони панівної партії, або зовсім немає нічого істинного. Ось чому софісти не могли розвинути жодної узгодженої теорії державного життя, натомість вносили в це життя лише хаос.

2. Евдемонізм епікурійців. Іншого спрямування софістична філософія набула в евдемонізмі епікурійців. Якщо софісти до Сократа твердили, що держава походить із згоди людей, договору, хоча потребу в цьому відчувають найслабші, то в епікурійців уперше ясно прозирає та думка, що держава заснована на договорі для того, щоб досягнути мети життя. Все вчення епікурійців побудоване на стрижневій думці щодо мети нашого буття. Його мета, як вони вчили, полягає в задоволенні. Тому все обираємо ми лише настільки, наскільки воно веде до задоволення. Через це – доброчесність, родина, громадські спілки – все буде поціновуватися настільки, наскільки завдяки цьому досягається задоволення; навпаки, коли родина, спілки та ін. не ведуть до задоволення, вони втрачають для нас ціну. Доброчесність не має внутрішньої вартости, внутрішньої гідности, вона заслуговує на перевагу перед ґанджем лише як засіб для досягнення задоволення, і тією мірою, якою вона слугує таким засобом.

Епікур, за прикладом інших філософів, каже про чо-

тири чесноти: мудрість, мужність, поміркованість (стримування) і справедливість, у яких полягає сутність нашої моральної вільности. Не маючи мудрости, ми не можемо розпізнати насолоду, після якої настає страждання; мужність уможливлює для нас боротьбу із своєю тваринною натурою й силу відмовитися від насолод, які викликають страждання. Стримування вводить наші потреби у певні межі й відвертає від насолод, що спричинюють страждання. Справедливість не робить нас ворогами інших, а ставить у мирні щодо них взаємини. Отже, в Епікура все має практичну мету, сподівання на отримання задоволення. Це відбилося у його погляді на державу.

Різні громадські спілки, держава, вчить Епікур, не існують від природи, а виникають завдяки довільному поєднанню. Необхідність захищатися від взаємних образ примушує людей укладати договір про суспільний лад. Так виникла держава, в якій обов'язковою нормою є справедливість. Тому, де немає договору, там немає ні справедливости, ні несправедливости. Звідси несправедливість є лише суперечність стосовно договору; вона не є лихо саме по собі, але є лихом тому, що за нею настає // покара. 76

Заперечуючи проти цього, стоїки казали епікурійцям, що для них не крадіжка є поганою справою, а те, коли злодій попався на крадіжці й зазнав за це покарання. Одначе істинна філософія вчить, що не ідея справедливости походить від договору, а саме джерело договору міститься в ідеї справедливости. Отже, згідно з епікурійським ученням, справедливість ґрунтується на потребі укласти договір для досягнення задоволення. На цій підставі епікурійці вчили, що, оскільки люди укладають договір для самозахисту, для власної користи, для задоволення, то, якщо закони не ведуть до цієї мети, вони не мають обов'язкової сили. Отже, виконання і невиконання договору залежить від нашої особистої думки.

Кожен такою мірою виконує договір, якою бачить у тому досягнення задоволення.

Тут уже помітний перехід до софістики. Відмінність епікурійців від софістів полягає в тому, що в софістів держава постає із змови найслабших проти сильних (сила є право); а в епікурійців не лише найслабші, а людина загалом має потребу, необхідність встановити норми спільних відносин. Софісти кажуть про силу, епікурійці – про потребу, для задоволення якої необхідно укласти договір, щоб сильний не ображав слабкого. Щоб задовольнити свої потреби, люди повинні укласти договір; оскільки потреби, запити – природні, то й справедливість договору має природне підґрунтя.

Софісти дотримувалися протилежного погляду: оскіль-

ки сила обумовлює справедливість, то сила є право. Все вчення епікурійців зводиться до двох пунктів: 1) справедливість є добрим засобом для забезпечення нас від образ, адже образи заважають задоволенню; 2) оскільки задоволення індивідуальне, суб'єктивне, то й засіб до його досягнення – справедливість – визначається лише особистим поглядом суб'єкта й не має ніякої об'єктивної норми. Ці пункти можна звести до одного: право й інтерес – тотожні.

3. Науковий скептицизм Карнеада. Третьою формою грецької софістики був скептицизм Нової Академії. Цей науковий скептицизм у чистому вигляді з'являється у Карнеада. Відправним пунктом філософії Нової Академії став вислів Сократа: "Я знаю те, що нічого не знаю", а також та обставина, що діалоги Платона зазвичай закінчуються суперечкою. Послідовники Платона, які утворили школу Нової Академії, були переконані – Платон тому не розв'язував ніяких проблем, що був скептиком.

Істотний принцип Нової Академії полягає у вченні, згідно з яким ми не знаємо істини, тобто не маємо критерію для розрізнення істинного й хибного. Тому справжня мудрість виявляється в тому, щоб не стверджувати і не заперечувати, тобто відмовитися від будь-якого категоричного судження. У цьому сенсі скептицизм не є запереченням істини. Карнеад був надзвичайно дотепним філософом, тонким діалектиком, наділеним умінням доводити і "pro", і "contra". //
77 Мета такої діалектики полягала в тому, щоб позбавити слухача будь-якої певности у нашій спроможності пізнати істину і цим довести, що ми не маємо підстави одну думку протиставляти іншій: він наводив якусь думку, доводив її в позитивний спосіб і потім рівнозначно заперечував.

Таким тонким діалектиком Карнеад показав себе в Римі (155 р. до Р. Х.), куди він прибув як атенський посол разом з перипатетиком Критолаєм і стоїком Діогеном у справі про податки. Тут у застільних бесідах з багатими римлянами він розвинув свої думки про правду й неправду і здивував простодушних слухачів умінням доводити й заперечувати одне й те ж так, що докази "pro" і "contra" були однаково переконливі. Ціцерон і Лактанцій кажуть, що Карнеад два дні виголошував промови про цей предмет і до того ж так, що в перший день він доводив, що згідно з природою справедливість дійсно існує, а на другий день стверджував, що згідно з природою ми її зовсім не маємо. Другу з цих промов Ціцерон зберіг нам у "De republica" (lib. III)[1].

У Лактанція також збереглися уривки з цієї промови.

---

[1] *лат.* "Про державу" (кн. III).

Хід думок цієї промови такий: "норми права люди завжди встановлювали залежно від того, що їм було вигідно; тому вони різноманітні й відповідають правам певного народу, часові, в який він живе, місцевим потребам і т. ін. Отже, справедливе згідно з природою не існує. Все живе за законом природи, прагне до своєї користи, і якщо є природна справедливість, то вона справжня дурість, бо служінню іншим вона надає перевагу перед служінням собі. Якби римляни надумали бути справедливими, то вони мусили б відмовитися від скарбів, що їх вони набули на війні й повернути їх тим, у кого вони їх забрали, а тому римляни почали б бідувати і дійшли б до напівдикого стану. Так само якби хтось продав своє майно й одержані гроші зужив на загальну користь держави, то, хоч він і вчинив би справедливо, але будь-хто вважав би його божевільним. Якщо хтось продає раба і не вказує на його вади, то ми кажемо, що він хоч і чинить нечесно, проте – розважливо, обачно.

Ще безглуздішою є така справедливість щодо питання про життя і смерть. Якщо хтось під час корабельної аварії хапається за дошку, то природа вимагає, щоб він зіштовхнув у безодню кожного, хто ухопився за цю дошку, і якщо хтось рятується втечею, то природа також вимагає відібрати коня в пораненого товариша. Жертвувати життям у цих випадках, хоч і справедливо, але надзвичайно нерозумно". Отже, вся промова Карнеада обертається довкола користи й справедливости.

У людському суспільстві дано два роди ідей: одні всі зводяться до ідеї справедливости, інші – до ідеї інтересу. Тонкий діалектик і зважує їх відношення. Якщо ми виконуємо закони справедливости, то ми чинимо всупереч своїм інтересам, що нерозумно; якщо, навпаки, ми діємо згідно з своїми інтересами, користю, то чинимо всупереч справедливості. Отже, справедливість суперечить інтересові. Однак, у чому тут непорозуміння? Все // показує з погляду 78
Карнеада на факт збагачування народу, на факт політичний.

Карнеад дивиться на державу як на таку, що заснована на абсолютних засадах права. Такий погляд тотожний тому, згідно з яким державою повинні правити філософи, а не царі. Але держава, як і всі тіла всесвіту, формується фізіологічно, – цей "corpus"[1] з'являється з різноманітними силами: моральними, релігійними, фізичними. Основа його єдности складається з безлічі різних первин, і справедливість є лише однією з таких первин, яка не має в ній виняткового значення. Іноді вищим законом у державі може бути і

[1] *лат.* тіло.

спільний гаразд; задля інтересів народу часом доводиться приносити в жертву все. Таким чином, у державі відбувається зіткнення таких первин, тому моральний закон не може претендувати на безумовне панування. Оскільки Карнеад поставив вимогу, аби справедливість мала в державі вище значення, то суперечність між правом та інтересом мусила б виявитися ясно.

Історичне значення скептицизму Карнеада дуже важливе. Його скептицизм проливає нам світло на всю давню філософію й слугує ніби перехідною, розмежувальною лінією, що відокремлює її від християнського вчення. Це той пункт зору, стоячи на якому, ми оглядаємо як давній світ, так і світ християнський. У Карнеада не вистачає тільки усвідомлення, що держава не є інститут, що вона виникає на засадах побуту, а не згідно з обмеженими законами права. Знаменно, що на скептицизм Карнеада прихильно дивилися і глибокі християнські мислителі, богослови, і прості апологети; всі вони визнавали скептицизм рушієм людства в його розвиткові.

СОКРАТІВСЬКА ФІЛОСОФІЯ

Філософія софістів цікава тим, що вона пояснює нашу науку з негативного погляду. Саме таким був вплив софістики в історії освіти. Тоді, коли софістика почала заперечувати об'єктивні норми й замінювати їх суб'єктивними, настає епоха філософії як позитивного вчення не про зовнішню природу та її закони, а про ближчу, духовну природу, носієм якої є людська особистість. Започаткував цю філософію Сократ. Він відкриває видатну сторінку в літописах історії – епохи філософії загалом і філософії права зокрема.

Вона охоплює собою час найпотужнішого розвитку грецької філософської думки і винуватцем її був філософ, який нічого не писав, не розробив ніякої стрункої системи філософської науки, і який, притягнутий до суду як революціонер, відповів: "я ніколи нікого нічому не вчив". Та обставина, що Греція витворила цього // ґенія, який, імовірно,
79
нічого не робив, проте здійснив переворот у загальному процесі європейської культури – цей факт засвідчує те незвичайне багатство сил, яким грецький світ відрізнявся від нашого світу.

Всесвітньо історичне значення Сократа в галузі ідеї й науки про людство – не має аналогів. У його простих, безпосередніх бесідах з громадянами приховувався особливий принцип мудрости – достатньо сильний для того, щоб дати життя філософії Платона, який, у свою чергу, мав наступ-

ника в Арістотелеві, – принцип, що оживляв грецьку філософію в стоїцизмі й неоплатонізмі. Ця епоха золотого віку грецької філософії до її падіння – була Сократівською. Так, Ціцерон, коли досліджував, як людина може приготувати себе до керування державою, – відповів: ми готували себе або з допомогою Сократівської науки, або простою практикою на державній ниві. Наука й філософія Сократа залишилися тотожними у давньогрецькому світі. У чому ж полягає Сократівський принцип?

З негативного боку він був визначений у філософському нігілізмі софістів. Усі софісти були одностайні у тому, що а) науку і моральне життя розкладали на суб'єктивні думки; б) в основу всього поклали потреби людини, думки розрізняли не як істинні й хибні, а як приємні й неприємні. Згідно з їх ученням, немає об'єктивної істини, немає справедливости, об'єктивної правди. Вони не визнавали за істиною її абсолютної достойности, заперечуючи її в принципі й заміняючи об'єктивне мірило суб'єктивним. Вони розглядали істину, оскільки вона має значення для індивіда, вважаючи істиною те, що видається таким певному суб'єктові.

Цей напрям засадничо містив у собі одну докорінну помилку: коли софісти вдалися до вивчення людського духу, перед ними постала система законів, за якими змінюються властивості людини; і саме з цією системою софісти змішали об'єктивні закони розуму, дійшли переконання, що розум підпадає під такі ж закони мінливого випадку. Ґеній Сократа вперше помітив, що тут помилка полягає у хибному перенесенні законів суб'єкта пізнання, але на закони розуму, тобто у змішуванні самої сутности розуму з мінливими властивостями суб'єкта свідомости. Відповідно до цього Сократ поставив перед собою завдання осягнути сутність розуму, його принципи і норми істини, пізнати відношення розуму до суб'єкта й об'єкта пізнання. Це завдання Сократ і розв'язав. Він висловив його у такому дельфійському афоризмі – "пізнай самого себе" – "γνϖτι σε αυτον". Єдиним гідним людини завданням і вихідним пунктом усієї філософії є в нього самопізнання. Будь-яке інше знання він вважав незначним.

Ціцерон дещо по-іншому визначив те, в чому полягала заслуга Сократа. Він казав: "Сократ перший опустив філософію з неба й помістив її у містах, опустив навіть до селищ і примусив розмірковувати про життя й моральність, про те, що таке добро й лихо, справедливе й несправедливе". Тут усе правильно; але це визначення не принципу Сократової філософії, а її предмета. Справді, предмет філософії Сократа полягає в тому, що він опустив її в міста, тоді як раніше філософія розмірковувала про засади космо-

80 су, про засади, форми й мету // права; Сократ помітив, що є інша, особлива філософія, яка існує в народі, в основі сім'ї, у розрізненні правди й неправди тощо. Однак це все – предмет, а не принцип. У чому ж принцип Сократа?

У чистому розумі, – вчив Сократ. У принципах і нормах для турботного життя людини, для родини, держави й суспільства даються такі ж непорушні засади, як і ті, на яких ґрунтується будова всього всесвіту, що становила предмет і попередньої філософії. На питання – де знайти тверде підґрунтя людського життя, відповідали по-різному: одні казали, що в найдавніший час усе було добре, що тоді людське життя спиралося на тверді основи; тому повернення до часу предків повинно й сучасному життю дати ті засади життя, яких воно потребує. Але ця відповідь захиталася навіть від дотику до неї софістики. Критика софістів показала безглуздість вірувань і принципів предків. У свою чергу софісти висунули своє вчення.

Сократ дав інший принцип – на чистому розумі повинно засновуватися життя людства, на ньому повинна ґрунтуватися держава, родина та ін. Такою є теза Сократа; в ній уперше виступає ідея істинного пізнання. Саме ця ідея однаково спричинювала зіткнення Сократа як із софістами, так і з речниками старовини. І ті, й інші мусили скоритися перед об'єктивною істиною, згідно з якою ні підпорядкування життю батьків, ні зречення його не гідні людини. Зрозуміло, чому так трагічно закінчив своє життя цей великий філософ (він був засуджений на смерть). Якщо міркувати, ідучи за фактами, за що він був засуджений на смерть, то треба сказати, що для цього були глибокі підстави. Сократа звинувачували в тому а) що він не визнає богів; б) запроваджує нових демонів; в) розбещує юнаків. Така була формальна обмова на Сократа.

Проти того, що він не визнає вітчизняних богів, Сократ сам захищався й казав, що його бачили всі, як він приносив жертви богам, ворожив і взагалі виконував усі релігійні обов'язки. Але сама ідея людини, як її розумів Сократ, була несумісною з релігійним політеїзмом греків. У цьому сенсі донос був справеливий. За годину до суду Сократ розмірковував з одним жерцем про побожність; коли жрець сказав, що побожність полягає в шануванні богів, то Сократ йому на це відповів, що богів багато, і якщо хтось приносить жертви, шанує одного бога, то інший розсердиться. Справа тут у тім, що ідея людини як моральної особистости, несумісна з політеїзмом. І ось чому в цьому сенсі донос був правдивим.

Інший бік обмови полягав у тому, що Сократ запровад-

жує нових демонів. Коли атенські правителі вимагали від нього послуху своїм наказам, Сократ справді казав, що демон йому цього не дозволяє. Через це обмова і звинувачує Сократа в запровадженні нових демонів. Сократ цього й не заперечував: "Я мушу, – каже він, – слухатися настанов свого божества, яке вище від атенських правителів". Знову принцип Сократа був такий неспівмірний із грецьким суспільством, що руйнував його.

Третє звинувачення полягало в тому, що Сократ розбещує юнаків. Це звинувачення стосується філософії, яка була нещадна як до переказу, так і до софістики. Сократ відкрито доводив, що моральні засади й засади розуму треба поставити понад усе, навіть, якби це призвело до непокори державі й законам. Тут виявилися такі моральні принципи, які не можна було узгодити з античним світоглядом. // Про- 81
довжимо розвиток Сократового принципу.

У софістів наука розкладається на суб'єктивні думки. Моральне життя зникає в суб'єктивних потребах. Всупереч цьому Сократ довів, що знання, наука, не мають нічого спільного з довільними, суб'єктивними думками, що зміст науки набувається з допомогою двох методів: а) досвіду, б) розуму.

а) Форми досвіду мимовільні, однакові для будь-кого – і для Пітагора, і для Горгія, і Сократа; не від нашої думки залежить усе, що відбувається в природі. Отже, об'єктивні норми речей пізнаються завдяки індукції, яка вже дає загально придатну істину. Зміст понять залежить не від нас. Які поняття ми повинні мати про музику, мистецтво – це обумовлюється не нашою суб'єктивною волею.

Але б) як зміст понять не залежить від нас, так само не залежать від нас і форми істини. Згідно з суттю розуму, істині властивий всезагальний характер. "Ми можемо сперечатися з Сократом, але з істиною – ніколи". Якщо хтось володіє істиною, то вона є істиною не лише для нього самого, а й для інших. Істина не тільки те, що ми хотіли б визнати істиною; ми не можемо створити її своєю волею. Всі істини перебувають між собою в такому гармонійному відношенні, що одна не може суперечити іншій і взаємно знищуватися.

Таким чином, розум у своєму знанні репрезентує одну загальну ідею як струнку систему всього світогляду. Паралельно з цим Сократ вчить, що й право не є витвором нашої сваволі, воно ґрунтується на божественному керуванні світом, що його осягає розум і в ньому ми знаходимо причину будь-якої доброчесности й справедливих дій. Усе наше життя й діяльність засновані на божественних нормах або на божественному керуванні світом. Як норми істини не залежать від нашої сваволі, як визнання думки істинною

або хибною не залежить від нас, як індивідів, так і норми наших стосунків з іншими не є витвором нашої сваволі; як ми маємо ставитися до інших – це від нас не залежить. Отже, як там, так і тут наявні об'єктивні норми, незалежні від сваволі кожного.

Тому, вчить Сократ, людина повинна ставитися до себе й до інших людей не на підставі своїх особистих думок, а виходячи з одвічної ідеї, з об'єктивних норм права. "Існують, – каже Сократ, – неписані закони, вони не мають для себе на землі законодавця, їх присутність доводить те богування й щастя, яким насолоджується людина за їх виконання і страждання, що приходить услід за їх порушенням. Це справедливо за природою; це внутрішній неписаний моральний закон, існування якого доводить згода всіх людей стосовно багатьох життєвих питань. Так, у всіх народів першим обов'язком вважається шанування богів, батьків, виховання дітей, покора молодших старшим, перевага розуму над дурістю". Отже, є дещо вище від людського законодавства.

Але, визнаючи ідею права виявом божественної правди, Сократ учив, що й закони, встановлені людським законодавством у державі, мають свої корені в божественному керуванні світом, у божественному законі. Це видно з того богування й щастя, джерелом якого є для людей виконання ними цих законів, з тієї досконалости, що її досягає держава, коли окремі люди виконують закони. "Оскільки суспільство, – каже Сократ, – інституція божественна й оскільки, з другого боку,
82 особа лише в державі здобуває щастя, // доброчесність, то
справедливість вимагає, щоб громадянин служив державі жертовно, самовіддано, безкорисливо".

Тому справедливість Сократ визначав 1) як силу або спроможність духу виконувати як писані, так і неписані закони. Це визначення стосується відношення особи до держави. Але 2) і держава, як людина великих розмірів, повинна пізнати саму себе, щоб бути розумною й пізнати розумне; бо все нерозумне – безправне й безчесне, і заслуговує на покарання. Отже, справедливість є норма, яка визначає не лише відношення окремої особи до держави, але й відношення держави до її вічного незмінного морального ідеалу. Зміст цієї норми від нас не залежить. У чому вона полягає?

В історії нашої науки ми вперше натрапляємо в Сократа на просту й виразну вказівку основи права – це "ius sapientioris"[1]. Такий принцип, на якому Сократ будує державу; вона повинна мати свої норми в одному найвищому праві – "ius sapientioris". Те, що "ius sapientioris" є виявом

[1] *лат.* право мудрішого.

божественного керування світом, Сократ доводить у такий спосіб: "Держава повинна утворити себе згідно з ідеями, що існують у божественному світоправлінні; а за божественним законом ("ius sapientioris") найдосконаліше, наймудріше скрізь повинно панувати над недосконалим; а недосконале і слабке мусить підкорятися найдосконалішому. Тому держава повинна поставити себе в такі відношення до справедливости, в яких тіло перебуває стосовно до духу, діти – стосовно до батьків". Ось у чому полягає зміст цієї норми.

Оскільки держава є інституція, заснована на божественному праві наймудрішого, то для її виникнення не потрібно ніякого договору. Такі принципи Сократової держави. Зрозуміло, що цій нормі, яку сформулював Сократ, не відповідав лад Атенської держави; до того ж в Атенах, державні посади здобувалися за жеребом, а тому влада в Атенській державі часто потрапляла до людей, не владних над собою, позбавлених істинного знання про те, що таке справедливість. Отже, "ius sapientioris" заперечувалося. Сократ казав, що допоки держава так буде побудована, вона несправедлива, бо справедливість є знання. З якого принципу виходило в Атенах право обирати державців за жеребом?

Грецька республіка довго не була демократичною; вона була аристократична; але в Атенах вона згодом набула демократичного характеру. Згідно із звичайним людським віруванням, влада має перевагу; поняття гідности є поняття аристократичне, несумісне з демократією. Перевагу, що пов'язувалася з владою, треба було знищити, і знайти такий спосіб обрання проводу, який нікому не надавав би переваги.

Цього можна було досягнути завдяки жеребу, що й було заведено в Атенах. "Ius sapientioris" тут заперечувалося в принципі, й тому філософія не знаходила виразів для осудження атенського демократичного порядку.

Особливо різко на нього нападають Сократ і Ксенофонт. "Якщо я хочу влаштувати гулянку, – каже Сократ, – і запросити на неї музикантів, то керівником хору обирається людина досвідчена, а не за жеребом. Коли хочуть обирати керманича для корабля, то невже його треба вибирати за жеребом? Тим часом атенці керманича держави, цього великого корабля, обирають за жеребом". На думку Сократа, особи, які бажають керувати долею інших, повинні бути підготовлені ґрунтовним вивченням, пізнанням себе, щоб набути всіх чеснот, адже знання є чеснота, а незнання – лихо.

Друга теза Сократа дана у його вченні, згідно з яким чесснота є // пізнання. Арістотель каже: "Сократ вчив, що всі 83
чесноти є пізнанням, отже, для Сократа знати справедливість

і бути справедливим – одне й те саме". Виходячи з того, що чеснота є пізнання, Сократ робить висновок 1) що чеснота одна, 2) що чесноті можна навчитися. Властиво, перша теза є такою незвичайною для нас, що вона, на думку Арістотеля, – парадоксальна. Але треба зазначити, що Сократ спростовував софістів; останні вчили, що чеснота є спритністю духу; чесноту вони визначали так: людина в усьому підвладна своїм потребам; уміння, спритність у їх задоволенні є чеснота. Сократ, навпаки, вчив, що чеснота є знання, а тому знання не є таке, що залежить від суб'єктивної сваволі.

Визначаючи чесноту як знання, Сократ уперше вчить, що людина здобуває своє справжнє буття лише в моральній вільності. Моральність є не що інше, як підкорення всього єства розумові. Тільки той може вважати себе морально вільним, хто в усьому підкоряється настановам розуму. Але тут ми вперше бачимо, що Сократ розуміє людину в таких обрисах, які притиманні лише Богові. В людині дуже багато таких сторін, які не підпорядковані провідництву розуму. Філософ не мав такого поняття про людську природу, яке дає тільки християнство.

У вченні Сократа мова йде про підзвітність вчинків. Якими б не були вчинки за своїм змістом, вони ставляться в заслугу або провину лише тією мірою, якою в них наявне знання. Оцінювання доброго вчинку як заслуги в тому випадку, коли в ньому немає знання, так само як і оцінювання поганого вчинку як злочину, коли знову ж таки в ньому немає знаня – стає неможливим. "Знання добра, – вчить Сократ, – є сила добра. Досить лише знати добро, щоб його робити. Ніхто не наважується робити щось, крім найкращого, хіба лишень через незнання, або – ніхто згідно зі своєю доброю волею не буває несправедливим". Отже, злочини як вияви лихої волі не існують, існує тільки помилка знання.

Це вчення, таким чином, веде тільки до виправлення злочинця, а не до його покарання; від держави вимагається, щоб вона ставилася до нього як до хворого, забезпечуючи до того ж лікування. Так давня людина розуміла науку; вона була для неї тим, чим для нас є тепер Євангеліє. Ті надії, які ми зараз покладаємо на Євангеліє, стародавня людина покладала на науку. Вона була переконана в тому, що наскільки людина знає добро, настільки вона здатна його реалізувати. Це вчення Сократа пояснюється самою його натурою, адже його моральні якості були такі розвинуті, що він не міг залишити знання не реалізованим. Саме це вчення було причиною багатьох дуже дивних вимог, які Платон поставив у своєму вченні про державу.

Спираючись на абсолютну моральну вільності людини,

Платон прийшов до смішної й недолугої комуністичної теорії. Він зрозумів державу як сувору єдність і вимагав від людини цілковитого знищення її індивідуального життя. У Платона з вчення Сократа випливає багато такого, чого не випливає з самої сутности людини. Все вчення Сократа зводиться до наступного: 1) У Сократа вперше виступає ідея божественного світоурядування, а в людському суспільстві – ідея людського світоурядування. 2) Сократ уперше обґрунтовує так зване природне право, бо він уперше показав норми самої держави. Сократ // уперше надав ідеї пра- 84
ва значення загальнолюдської норми і санкцію права бачив не в людських переконаннях, а в божественному світоправлінні і людській природі.

Таким чином, право є "ius naturale"[1], "ius divinum"[2]. Але звідси 3) право у Сократа безпосередньо й суттєво зливається з мораллю, тобто, що суперечить праву, те суперечить моральності. 4) Воля розумного суб'єкта природно й безпосередньо узгоджується з божественною волею. Це принцип революційний. Можлива та держава, де громадянин повинен діяти лише згідно зі своєю волею, бо розумна воля суголосна тому законові, який суголосний божественному світоурядуванню. Такі засади вчення Сократа.

ПЛАТОНІВСЬКЕ ВЧЕННЯ ПРО ПРАВО Й ДЕРЖАВУ

Основи Сократового вчення Платон розвинув у струнку систему розумного світогляду. В цій системі, яка поділяється на діалектику, фізику й етику, вивчається одне поняття, що його Платон назвав "ιδεα". Щоб зрозуміти цю систему, ми повинні зупинитися на простому вченні Платона про ідеї. Що розумів Платон під цим поняттям, ба навіть під словом ідея, яке відтоді стало домінуючим у філософії? За законом контрасту ми з'ясуємо це, обравши три пункти зору: ми порівняємо а) світогляд Платона із світоглядом софістів; б) з механічним поглядом на весь світ матеріалістів і в) з буденними поняттями про істину.

а) Вчення Платона на противагу софістичному скептицизмові.

Софістика, яка веде до скептицизму, доводить, що ми не маємо достатньої підстави жодному з наших суджень приписувати гідности, істинности. Всупереч цьому Платон загалом стверджує, що ми віримо в абсолютну істинність

[1] *лат.* природне право.
[2] *лат.* божественне право.

законів розуму. Платон доводить це так: софіст каже, що ми не маємо підстави вважати думку істинною або хибною, що протилежна цьому думка – хибна; отже, софіст вірить в істинність закону достатньої підстави; софіст спростовує думку, яка суперечить його думці; отже, він вірить в істинність суперечности. Отже, софістика, хоч не визнає об'єктивну істинність за жодною з наших думок, все ж таки сама визнає закони розуму.

Так, людина, сумніваючись в усьому, не може, одначе, сумніватися в розумі. Отже, є первісна істина, і вона дана в законах розуму. Наші думки істинні не тому, що вони відповідають дійсності (ґарантія істинности думки не полягає в безпосередній відповідности думки дійсності), навпаки, вони істинні тоді, коли вони суголосні законам розуму; тоді думка вже є не поняття, а ідея. Ідея є не продукт розуму, а предмет істинного пізнання розуму. Оскільки, згідно із стародавнім висловом, "ми пізнаємо подібне через подібне": світло, Сонце – подібним оком, звук – музично збудованим вухом, то, отже, ідея є предмет істинного філософського пізнання і сама є одвічним розумом речі. Звідси раціональне пізнання речі відбувається тоді, коли наш розум осягає розум речі, тобто розглядає ідею як розумну сутність речі.

Тому Платон не заперечує того факту, що поняття про речі суб'єктивні. Цей факт, безперечно, пояснюється з ідеї
85 натури людського духу, який будучи кінечним і // обмеженим, і усвідомлюючи себе вміщеним у світ привидів, чуттєвий світ, використовує своє положення як засіб [його поступового подолання], звільняється від нього, підноситься над ним для того, щоб, споглядаючи все істинно суще, жити у світі духовному, у світі ідей, адже людина існує у своєму земному житті не як явище, а як розумна істота, що пізнає закони свого буття. Таким чином, ідея є предмет істинного пізнання розуму, надчуттєва розумна сутність речі.

б) Світогляд Платона на противагу світоглядові матеріалізму. Згідно з механічним світоглядом, будь-яка подія або рух вважається похідним від зовнішніх причин, або стосовно до людини, будь-яка думка визначається як продукт діяльности головного мозку, спричиненої зовнішніми впливами на наші чуття. Тому, чого немає у чуттях – того немає в розумові, бо те є розумне, що річ уклала в нашій голові. Ідучи за цією логікою, ми прийдемо до матеріалізму, розум вважатимемо продуктом думки, яка склалася в голові унаслідок зовнішніх вражень. Приймаючи цей механічний закон утворення думок, ми прийдемо до того, що все зовнішнє активне, а все внутрішнє – пасивне. Протилежний цьому погляд каже, що не речі дають нам поняття, а наш розум визначає

речі і за своїми внутрішніми законами осягає в речі суттєве й несуттєве, нормальне й ненормальне, правильне й хаотичне. Отже, діяльною, активною силою тут є розум. На цій засаді розвинута вся система Платонової філософії. Розум за своєю активною діяльністю пізнає сутність речей, тобто визначає, що таке речі самі по собі, а також пізнає закони, за якими вони виникають, змінюються й зникають. Річ, явлена лише "in concreto"[1], репрезентує чуттєву сутність. Маючи такий зміст, вона може відрізнятися від тієї, що існує у своєму справжньому, чистому бутті. Істинним у речі є її позитивний зміст, або – розумною сутністю речі є її ідея. Розум пізнає цю розумну сутність речі.

Завдяки такому вченню Платона в нього відкривається органічне споглядання життя окремої людини й держави, на противагу механічному, до якого приводить матеріалізм. Як кожна людина, вчить Платон, так і кожна річ у світі має свою чесноту, або – ту ідею, завдяки якій виправдовується буття речі й визначається її місце й роль у світі. Отже, й держава полягає не в чому іншому, як у реалізації божественної ідеї. Але там, де реалізується втілена ідея, життя повинно бути організоване: отже, держава є такий організм, у якому кожна частина слугує цілому і ціле слугує кожній частині. Організмові притаманна єдність, душа; тому має бути єдність і для держави; ця єдність держави є її ідея, яку вона втілює в собі і від якої залежить буття її. Коли в державі кожен здійснює своє призначення, тоді держава реалізує свою ідею – в цьому полягає її чеснота, що називається справедливістю.

Тільки це право визначається ідеєю справедливости; а "ius" – явище випадкове. Таким чином, Платон визнає об'єктивне право на відміну від позитивного права, право, що виходить з ідеї справедливости на відміну від права, утвердженого позитивним законом. Перше має значення справедливости згідно з природою, друге є правом сильного, того, хто запрваджує. Як у фізичному світі ми відрізняємо феномен від самої сутности речі, так і в моральному світі у сфері держави ми повинні відрізняти феномен справедливости від самої справедливости.

в) Світогляд Платона у порівнянні з тим [світоглядом], що панує в житті. Вище зазначалося, що кожна людина виходить з того припущення, що думка істинна, коли вона відповідає дійсності. Одначе є одна обставина, яка не дозволяє заспокоїтися на цьому припущенні. Уявіть випадок, що думка справді відповідає дійсності, але не відповідає іншим

---

[1]*лат.* конкретно.

думкам. Ось рівень, з якого починається подвійне опрацювання думок: з одного боку, ми докладаємо зусиль, щоб думка узгоджувалася з дійсністю, з другого, прагнемо привести її у відповідність із законами розуму. Далі цього ми не йдемо в опрацюванні позитивних наук. Проте, коли це завдання розв'язане, то постає завдання філософії: думки відповідають дійсності й одна одній; але чи відповідає істині сама дійсність? Таким є завдання – пізнати дійсність. Але як її пізнати?

Ми повинні пізнати дійсне не всілякими способами, а в його істині. Це означає, що ми мусимо пізнати дійсне в його ідеї. Це останній, вищий, єдиний пункт зору, який залишається для особи. Пояснимо цю думку. Досвід дає нам не дійсне, наприклад, людину, а якусь частину дійсного. Ми, приміром, спостерігаємо людину – потвору і бачимо в ній лише частину людського; те ж саме треба сказати і про моральну людину: ми бачимо в ній тільки половину справжньої людини, а не цілу. Ніщо у світі явищ не постає перед нами у своєму справжньому вигляді, а тільки у своїй частині. Це вперше зрозумів Платон. Щось, каже він, затримує річ так, що вона не може виступити вся і нам не виходить споглядати її в усій її повноті; держава з'являється нам тільки в своїй частині, чеснота – також.

Наука покликана пізнати буття в його істині, ідеї; тоді ця наука – філософія, предмет якої – ідеї. Поняття завжди вдовольняється відповідністю фактові; а ідея пізнається лише тоді, коли ми порівнюємо багато фактів, вивчаємо факти у їх різноманітності – поволі пізнаємо, якою є людина у своїй повноті й усебічній дійсності, бо у своєму бутті людина виступає не цілком. Ось чому ідея називається типом. Пізнати типову властивість людини означає пізнати її ідею.

Такими є засадничі визначення Платона. Вони прояснять-ся, коли ми, не стільки дотримуючись хронологічного порядку, скільки проникаючи в дух платонівського вчення, піднімемося до його теорії держави.

Ідея платонової держави на відміну від держави випадкової й історичної, надзвичайно проста. Платон виходить із
87 того, що "держава є людина // великих розмірів". Тоді, очевидно, наше пізнання про людину проллє світло й на державу. Вивчаючи людину, ми водночас вивчатимемо державу і навпаки. Отже, треба розкрити, пізнати сутність людини, тоді ми пізнаємо сутність держави. Це метод, до якого тепер повертаються щораз більше й більше, бо у зовнішньому світі ми, безперечно, можемо здійснити тільки те, що знаємо про самих себе. У чому ж полягає сутність людини? Людина, каже Платон, відповідно до своєї внутрішньої доско-

налости складається з трьох частин: розумна душа [поєднується в ній з душею нерозумною]; нерозумна душа [виявляється як енергія волі і як] схильність до чуттєвих потягів.

Отже, суттєві сторони людської душі такі: розум ("λογος"), воля ("θυμos"), і чуттєвість ("επιθυμια"). Відповідно до кожної з цих трьох частин людина наділена певною досконалістю, певною чеснотою. Так, коли розум людини реалізує свою ідею, то виникає мудрість ("σοφια"), що полягає у пізнанні (але не в будь-якому) істини й добра; досконалістю волі або її чеснотою є мужність ("ανδρεια"), але не будь-яка, а необхідна для реалізації ідеї, мужність, завдяки якій людина втілює ідеї розуму й підпорядковує розумові чуттєвість. Нарешті, досконалістю або чеснотою схильности до чуттєвих потягів є поміркованість або стримування – "σωφροσυνη", яке погамовує силу пристрастей і береже від нездорових задоволень.

Однак крім відповідних трьом частинам душі трьох чеснот є ще найвища чеснота – справедливість ("δικαιοσυνη"), завдяки якій кожна з трьох частин душі робить свою справу ("τα αυτα πραττειν"), щоб кожна сила виконувала те, що відповідає її сутності. Сутність справедливости полягає в підкоренні чуттєвих потягів силі волі, яка у свою чергу повинна бути підпорядкована розумові. Отже, справедливість, що дає кожній силі душі певне призначення, утворює гармонійну єдність душевних здібностей, струнку республіку й богоподібність". Таким чином, коли людина створює всередині себе упорядковану державу, тоді вона буде людиною в ідеї; а коли вона ухилиться від цього, то буде людиною-явищем.

Ці ухили Платон використовує з психологічною метою, а також із метою пізнати державу. "Коли в душі, – каже Платон, – панує справедливість, вона є або аристократична, або монархічна; тут володарює розум і знання добра (отже, досконалою формою суспільного життя є аристократія або монархія, коли державою урядують кращі або один із кращих). А ухилення душі від справедливости мають різні ступені. Перший ступінь ухилу полягає у втраті розумного знання; коли душа не знає ідеї, тоді вона є тимократична; другий ступінь ухилу полягає в тому, що душа втрачає мужність – так постає олігархічна душа; владу над духом захоплює якась одна пристрасть, під проводом якої він, втративши мужність, стає рабом. Нарешті, третій ступінь ухилу душі від справедливости полягає у втраті "σωφροσυνη", стримування; так виникає тиранічна або анархічна душа.

На цьому вченні Платона про людські чесноти або досконалості можна побачити все вчення про державний лад життя. Згідно з законами людського єства, основною вимогою державного життя є справедливість, яка полягає в тому,
88 щоб кожен член держави був на своєму місці, // відповідно до своїх особистих здібностей робив свою справу, якої потребує його покликання. Мертві форми й зовнішні установлення права виявляються непотрібними, адже суспільне становище громадянина повинно визначатися його природним становищем, тобто його покликанням, божественним законом. Бог обдаровує людину природними силами і тим окреслює для неї природне коло її діяльности.

Так – люди, які поставили за мету свого життя задоволення своїх фізичних потреб і піклуються загалом про матеріальні інтереси, самою природою покликані утворити клас хліборобів або промисловців. Люди, наділені енерґією, волею, мужністю, безстрашністю серця покликані утворити клас воїнів. Це – сторожа держави, що дає їй зовнішню безпеку. Нарешті ті, у яких переважає розум і які наділені мудрістю, безпосередньо споглядають ідею істини, справедливости, обов'язково повинні репрезентувати суспільний стан державних урядовців. Якщо ж такий один – то він цар. Як справедливість є гармонією духовних здібностей, розвинутих до їх ідеї, так і в державі справедливість полягає в тому, щоб кожен член держави здійснював своє покликання, був на своєму місці.

Жодна сила в державі не повинна бути втрачена. Усі вони мають перебувати в гармонії, кожна на своєму місці, підпорядковуючись ідеї справедливости. Якою б не була, на думку Платона, форма держави, будь-яка форма є не більше, ніж явище; а справжнім царем у державі повинна бути ідея справедливости. Отже, платонізм стоїть над історичною і випадковою державою. Більше того, він виступає проти принципу цієї держави. Так, в історичній державі принцип конкуренції прийнято як принцип держави. Але саме проти цього принципу й повстає Платон. У конкуренції мети досягає той, хто має більше способів для її досягнення. При цьому, перш ніж хтось досягне мети у конкуренції, він витратить багато сил інших і таким чином відбере в держави те, чим вона могла б скористатися.

Платонове вчення заперечує принцип конкуренції; в ідеї держави і в розвитку цієї ідеї Платон ставить вимогу, щоб принципом державного життя була справедливість. Платон дав справедливості два визначення: 1) це обов'язок робити те, що кожному притаманне; кожен мусить робити сам своє, а кожному – його сутність, особливі сили його обдарування-

ня. Чинячи відповідно до своєї сутности, громадянин входить в органічне ціле і входить органічно, тобто підпорядковує себе владі цілого. Це підкорення владі цілого спричинює, одначе, знищення індивідуальної вільности; моральна вільність, навпаки, потребує його для того, щоб кожний спрямував свою вільність відповідно до вимог суспільства і щоб чесноти громадян гармоніювали з цілим. Вільність сягає настільки, наскільки сягає людська досконалість. Тому підкорення не суперечить вільності, а навпаки, вільність вимагає підкорення частин цілому.

Оскільки у цій органічній державі кожен посідає те місце, яке йому призначає його сутність, його ідея, то з цього погляду він робитиме для держави, для цілого по можливості якнайбільший гаразд, і навпаки, всі члени робитимуть одне для одного по можливості якнайкраще. Таке ставлення кожного громадянина до цілого й цілого до своїх частин породжує дружбу: кожен член прагне робити для цілого якомога більше гаразду і навпаки. Отже, в державі всі чле- 89
ни поєднуватимуться не лише зв'язками // справедливости, але й зв'язками любови. Справедливість і любов, за Платоном, є засадами держави та її ладу. Якщо її члени поєднаються такими подвійними зв'язками, то доля кожного не залежатиме від сваволі іншого. Кожен любить шанувати своє становище й становище іншого, бо воно справедливе, бо воно відповідає його сутності, ідеї, і бо воно не визначено людським законом.

Вчення про мету держави. Нова теорія не визнає метою держави здійснення ідеї справедливости у всіх життєвих взаєминах, а також і зосередження в державі всіх індивідуальних сил. Метою держави вона ставить спільну безпеку, віддаючи розвиток приватного життя самим громадянам. А за Платоном, покликання держави полягає не в тому, щоб давати нам захист і охорону, а в тому, щоб бути основою й органом всебічного розвитку людини. Метою держави, згідно з Платоном, є повна і всебічна досконалість і повне щастя людини, повне здійснення ідеї гаразду.

Об'єктивна ідея гаразду. Отже, ми натрапляємо на ідею гаразду, яка для Платона є найвищою ідеєю. Коли Платон каже про ідею гаразду, то розуміє під цим той найвищий зміст життя, найвищу причину, творчу силу, завдяки якій здобувається право на буття речей і на таке, а не інше їх положення. В "Республіці" цю ідею гаразду Платон пояснює з допомогою такого порівняння: "Як Сонце надає окові здатність бачити, а предметам – здатність бути побаченими, так і найвищий гаразд надає розумові здатність пізнавати істинне, а об'єктові пізнання – здатність бути пізнаним". Отже, розум

тільки за цієї умови стає продуктивним, а водночас і таким, що пізнає істину. "Як Сонце дає початок видам, так і гаразд дає буття і сутність об'єктові пізнання". "Гаразд не є буття, воно вище від нього, адже воно має безумовне значення і все інше лише від нього самого набуває своєї гідности".

Ось що уявляє Платон, кажучи про ідею гаразду. Вона є причиною того, що розум може пізнавати, а сутність бути пізнаною. Яким же є зміст ідеї гаразду? "На запровадженні гаразду, – каже Платон, – спочине суддя". Гаразд – містить у собі всі чесноти. Уявімо гаразд у Платона всупереч механічному поглядові матеріалістів стосовно природи і всупереч макіавелізму – стосовно права. Відомо, що ми можемо досягати наших цілей, – вчать ці погляди, – з допомогою двох засобів: або силою, або хитрістю. У фізичному світі ми до всього застосовуємо фізичне насильство; в моральному світі ми можемо вдатися або до фізичного насильства, або до хитрощів. Матеріалізм стоїть саме на цьому, інших відношень крім насильства й хитрощів, між речами немає. Яке припущення призводить до цього погляду?

Припущення просте – люди і речі індиферентні одне щодо одного, отже, кожен зацікавлений своїм буттям, радощами й стражданнями, а інші є для нього засобом досягнення його цілей. Що ж виходить? Ми занурюємося у світ абсолютно індиферентних істот; наші стосунки підпорядковані випадку; над усіма відношеннями морального й фізичного світу панує безмежний випадок. Але чи можна це уявити? Наприклад, ми народжуємося з органом зору у світі, який не знаємо, і несподівано знаходимо тут світло, без якого цей орган зору був би позбавлений мети; чи можна припустити, що це випадок?

Платон вчить, що це гармонія, не справа випадку, а – гаразд, який є джерелом буття всього, причина всього сущого. Те саме ми можемо перенести і в моральний // світ.
90 Абсолютно індиферентних відношень немає. Абсолютного егоїзму немає у світі моральних істот; цей витвір [становить собою] не падіння людини, а її сутність.

Далі. Досвід породжує в нас велику кількість думок; вони зводяться до єдности, і коли це відбувається, то ми отримуємо науку. Питається, чи це випадково для наших думок? Логіка, філософія показують, що це не випадок, а гармонія, причина якої – гаразд. Були одні суб'єктивні думки, але всі вони мали один вищий зміст – гаразд, і це причина їхньої гармонії. Кожен переконаний, що в цій гармонії полягає гаразд. Платон вважає науки нічого не вартими, якщо між ними немає гармонії. Уявіть, що одні науки вчать тому, чому суперечать інші; чи можна таке знання, яке не має єдности,

назвати гараздом? Звідси – закон: щоб науки відповідали ідеї гаразду, необхідно звести її до єдности, яка є філософією.

Аналогія Платона прямує до наочности, коли він звертається до світу морального. Кожен відчуває, – каже він, – що прагне до задоволення, намагається уникати страждань. Чи не легше було б сказати, що задоволення є метою життя, гараздом? Однак, за Платоном, це не є гаразд, бо це – безпосереднє почуття, отже, [воно] тваринне. Якщо задоволення є метою життя і метою безумовною, то, домагаючись її, ми розладнуємо наше життя.

Лікар, коли хоче відірвати від тіла хворий орган, щоб надати здоров'я всьому тілові, не питає хворого – приємна чи неприємна йому операція. Тут задоволення ні до чого і лікар діє згідно з ідеєю гаразду. Чому? Тому що він виконує закон справедливости, продиктований ідеєю гаразду. Так само й гімнаст не ставить за мету задоволення, коли змушує юнака до тяжких і болісних рухів. Навпаки, тут він викликає в нього незадоволення. Але гімнаст підкоряється законам справедливости, якими визначається буття тіла, отже діє згідно з ідеєю гаразду. Такою є аналогія Платона, з допомогою якої він доходить висновку, що задоволення не є гараздом.

Визначення ідеї гаразду. Платон повстає проти того забобону, що ідею гаразду можна визначати прямо. "Ідею гаразду, – каже він, – треба відслідкувати в тих підпорядкованих ідеях, в яких вона реалізується, і лише тоді її можна визначити". Щоб визначити ідею людини, ми уявляємо ті види, у яких нам з'являється людина, – уявляємо європейця, індійця і т. п., і тоді вже виводимо ідею людини. Так само треба вчинити і з визначенням гаразду. В трьох видах уявляє Платон ідею гаразду; вона з'являється в нього а) як ідея істини; б) ідея краси і в) симетрія, або ідея пропорційности, гармонії.

а) Ідея істини. Ця ідея належить до ідеального світу. Завдяки їй ми можемо переноситися у світ богоподібного буття. Це перша умова, аби у нашому духові оселилася ідея гаразду.

б) Ідея краси. Хто насолоджується музикою, художніми творами або красою природи, відчуває, що все, що він бачить, чує – слугує для нього тільки джерелом насолоди. Отже, краса є чуттєва форма, в якій виявляється ідея гаразду.

в) Симетрія. Ця ідея дотична до світу морального. Задоволення зваблює нас і зводить до рівня тварин. Але тому що до задоволень ми все ж // прагнемо, оскільки вони 91
характерні для нашого духу, то ми не можемо визнати їх чимсь абсолютно лихим. Невже людина мусить зректися задоволень і прагнути до страждань? – Ні. Задоволення і страждання – це матеріал, який слід довести до сумірности

через симетрію. Але звідки ж узяти міру для цього? "Бог є міра всіх речей", – відповідає Платон. Ми повинні пізнати істину й відповідно до цього пізнання її ми знайдемо міру того, коли ми можемо вважати задоволення моральними, навіть дозволити собі їх обрати.

Такою є остання думка, з височини якої Платон оглядає як буття окремої людини, так і буття держави, що дає людині моральне місце в загальному цілому. Ідеї, що покладені Платоном у підґрунтя його вчення про державу, ми повинні з'ясувати за законом контрасту, порівнявши їх з тими, які панують у новій державі. Спитайте будь-якого вченого юриста нашого часу, – з якої засади слід виходити, обираючи принципи життя держави, влади й т. п.? Будь-який юрист відповість, що таким принципом є цілісність, сукупність явищ народного життя.

Поряд із цим стоїть відповідь соціалістів, – що такий принцип репрезентують потреби людини. У такому стані перебувають нині партії, і жодна з них не має підтримки у вченні Платона. Цілісність, сукупність явищ народного життя, каже наш історико-позитивний час, ось принцип, з якого треба виводити форми держави, верховну владу, адміністративні закони тощо. Але в Платона цього немає; таким принципом у нього виступає сукупність усіх людських явищ. Держава виступає в нього й споглядається як людина великих розмірів. Його принцип – не потреби людини, а ідея гаразду. Такими є засади, на яких, за Платоном, повинна зводитися державна споруда.

Платон був не лише великий ґеній, а й великий учений. Невже ж він не міг знайти того принципу, до якого дійшли партії нашого часу? Справа в тому, що Платон ясно усвідомлював ту велику істину, яка майже невідома нам: якщо ми за принцип держави візьмемо сукупність явищ народного життя, то станемо на суб'єктивний ґрунт. Сукупність явищ народного життя – це якраз той нещасний закон, через що у наш час народи дивляться одне на одного як на ворогів, через що тепер ллється так багато крові. На нашу думку, народ поєднується на основі такого принципу, який придатний тільки для нього самого, і не годиться для іншого народу.

Російський народ, наприклад, поєднаний єдністю мови, однією історичною долею, одним народним гараздом, одними народними звичаями тощо. Але все це має значення лише для нього і зовсім нічого не важить для інших народів. Таким чином, узявши за принцип держави цю сукупність явищ народного життя, ми можемо окреслити такий образ держави, який годиться тільки для певного народу і негативно

позначатиметься на інших народах. Яким витонченим, на думку вчених нашого часу, не є Платон, – він все ж був високо істинним. Він каже: принцип держави не сукупність явищ народного життя, а людяність і відношення цієї людяности до абсолютного гаразду // або – Бога. 92

Дуже часто історія іде таким шляхом, що держава виникає не з народного життя, а навпаки, народ постає з держави. Звичайно, не можна заперечувати того факту, що народ витворює свою сутність і поза державною формою; але історія не заперечує і того факту, що є такі народи, де держава є джерелом, започаткувачем народу. Блискучим прикладом цього є римський народ; історія середньовічних нашарувань у державі доводить те саме. Всупереч новій історії, у Платона ми знаходимо вчення, згідно з яким принципом держави повинен бути гаразд. Чому? Це просте бажання чи необхідність? На це питання Платон дає неухильну відповідь.

Ви, люди, насправді можете встановити тільки те, що маєте всередині себе. Все зовнішнє є лише реалізацією того, що людина має всередині себе. Отже, якщо ми маємо можливість створити всередині себе струнку республіку, як висловлюється Платон, то ми можемо виявитися здатними створити струнку державу і поза нами; ця держава буде рефлексом, відображенням нашої внутрішньої держави. Платон показує, на яких ідеях будується ця внутрішня держава, як відбувається, що розум стає царем у цій державі, воля – виконавцем його влади, а наші інстинкти, пристрасті – підпорядкованими.

Друга теорія нашого часу, що її підтримують соціалісти, стверджує, що принципом державного життя має бути не цілісність явищ народного життя, а потреби людини. Сен-Симон, Русо та ін. кажуть, що людина має певні потреби (харчування, потреба спілкування і т. ін.), і держава повинна бути так влаштована, аби були задоволені потреби всіх і кожного. Справедливо те, що на боці соціалістів та велика істина, згідно з якою людину не слід поміщати в тісне право юристів, як у релігію священиків, що мусить бути одне право – людське, на відміну від права юристів. У цьому полягає одвічна істина соціалізму. Але питається, з яких джерел виходить це людське право?

На це ми отримуємо відповідь, що людське право виникає з потреб людини. Ось пункт, якому не може співчувати, виявити підтримку давня філософія. Потреби мають бути принципом держави; але ж іще не було ґенія, який полічив би ці потреби – такі вони різноманітні. Вони цілком залежать від нашої освіти, зовнішніх вражень, наших по-

глядів і т. ін., і такої безглуздої держави, яка задовольняла б усі потреби кожного – не було, не могло й не може бути. Як ставиться до цього Платон?

Він каже, що необхідно вивчити не потреби, а ідею людяности. Емпірична людина сама себе не знає; ті потреби, які вона виявляє, залежать від зовнішніх причин, і коли ці причини зникають, людина відмовляється і від самих потреб. Вивчіть, – каже Платон, – ідею людяности, вивчіть ту сутність, яка не з'являється на землі, а тільки споглядається розумом. Коли ви отримаєте цю ідею типової людини, то буде дано міру того, що має бути дозволеним, задоволеним, і що недозволеним, незадоволеним. Тоді відкриються не лише ті потреби, які держава повинна задовольнити, а й те, в чому людина мусить собі відмовити, чим вона має пожертвувати.

Такими є два протилежні погляди, у порівнянні з якими для нас у вченні Платона стає очевидним, що 1) держава є людина великих розмірів, тому принципом держави повинна бути людяність; 2) висока ідея, яка має слугувати мірою відносин держави й суб'єкта, повинна бути ідеєю гаразду. Людина й держава призначені не на задоволення взаємних
93 потреб і вимог, – це було б // невдячним завданням, адже потреби і вимоги мінливі, – а на сприяння Богові в здійсненні гаразду, в оздоблюванні світу. Як чітко ця думка проводиться у християнстві, так ясно усвідомлював і Платон призначення людини для участі в управлінні світом. Так, людина, з одного боку, сама потребує допомоги, а з другого – покликана допомагати Богові в облаштуванні світу.

Звідси зрозуміло, що мета індивідуального й державного життя перебуває поза цим світом явищ і що держава Платона мусить задовольняти ті людські потреби, які повинні вдовольнятися спільно в державі й церкві. Ідею церкви Платон поєднує з ідеєю держави. Прагнучи описати державу, Платон описує ту повноту життя людини, коли вона знаходиться у двох організмах – державі й церкві. Ті великі завдання, які держава й церква розв'язують спільно, – у Платона розв'язує одна держава. Звідси стає зрозумілим вчення Платона про державу і про її надмірну роль у приватному житті її членів.

Ідея справедливости охоплює не одну сторону людської сутности, а все людське єство – народження, виховання, наукову, естетичну, моральну, релігійну творчість. Що людині треба робити, мати, терпіти і т. ін., те регламентується справедливістю не стосовно окремих особистостей, а щодо гаразду й досконалости цілої держави, бо поза цим цілим окрема особа не має гідности й значення, як окремий тон, узятий поза музичним цілим. Де мова йде про ідеї,

там уявляє організм замість механізму. Платон споглядав громадянина у повній і всебічній залежності від держави, а не в якійсь його частині.

Нині кажуть, що людина певними сторонами свого єства підвладна держава; а деякими – незалежна від неї; звідси існує "ius privatum". Для Платона приватне право – неможливий принцип. Для нашого часу, оскільки держава пояснюється сукупністю, цілісністю явищ народного життя, логічно випливає, що людина не може бути поза приватним правом; для Платона, оскільки держава походить і пояснюється людяністю і об'єктивним гараздом, логічно випливає, що людина як не має бути поза людяністю, так не повинна бути і поза державою. Такими є прості принципи, які проводив Платон з неухильною послідовністю у своїх діалогах. Тому філософа й не бентежить, що багато із того, що він сказав суперечить моральному почуттю.

ДІАЛОГИ ПЛАТОНА

Тепер розпочнемо аналіз діалогів Платона. Таких діалогів, неоднакових за вартістю та обсягом, у Платона п'ять – "Крітон", "Горгій", "Політик", "Республіка" й "Закони". Три останні відрізняються і за обсягом, і тим, що Платон написав їх останніми. Вчення Платона про державу виступає не ізольовано, а випливає з усього його філософського світогляду. Тут ми вивчаємо і фізику, й діалектику, й етику Платона і вже як результат усієї цієї великої кількости ідей з'являється його ідея про державу. Розлогий аналіз діалогів Платона ми звели до небагатьох ідей, кожна з яких домінує в якомусь діалозі.

Відштовхуючись від тієї тези, що людські закони живляться від божественних, як висловлюється Сократ, – закони людські й божественні // перебувають у родинному зв'яз- 94
ку, є братами, Платон виводить такі принципи державного життя: 1) Гідність законів держави не може вимірюватися особистими враженнями громадянина, що їх справляють на нього закони; 2) становище громадянина в державі не повинно залежати від його сваволі й егоїзму, а має виводитися з ідеї справедливости; 3) найвище звання головного керівника держави згідно з ідеєю справедливости має належати тому, хто довів до досконалости розуміння ідеї гаразду; 4) найдосконаліша держава повинна бути безумовним явищем ідеї справедливости і тому має бути організована для добра й через добро; 5) держава, можлива з огляду на людські засоби, має бути влаштована так, щоб вона в усіх відношеннях наближалася до свого ідеалу, досконалости.

За першим принципом ("Крітон"), справедливість розглядається як якість відважного громадянина; закони держави – як об'єктивний гаразд. За другим ("Горгій"), справедливість розглядається як єдина норма відносин людини до держави. За третім ("Політик"), справедливість розглядається як ідеальний володар у державі, як абсолютний гаразд. За четвертим ("Республіка"), справедливість витлумачується як сутність усієї організації держави і джерело всіх її форм. За п'ятим ("Закони"), справедливість є вища норма, можлива для справжньої людської держави.

Два останні діалоги необхідно виділити з огляду на те, що в "Республіці" ми маємо філософію права, яка вирішує, що повинно бути; а в "Законах" ми маємо філософію позитивного права, яка ставить питання – що держава може приймати як право?

1. "КРІТОН"

Основну ідею цього діалогу можна сформулювати так: значення закону, – а, отже, його святість, – також і послух йому є такий принцип, придатність якого не порушують жодні відносини громадянина, або справедливість визначає обов'язки громадянина стосовно закону, але не обов'язки закону щодо громадянина. Приводом для витлумачення цієї думки було те, що коли атенський суд виніс смертний вирок Сократові, то його друзі запропонували йому врятуватися від такого вироку втечею.

Доказ того, чому Сократ міг скористатися з поради друзів, полягав у тому, що вирок суду був несправедливий.

Щоб розв'язати це питання, – чи має він право втекти з в'язниці, чи він повинен підкоритися вирокові суду, хоч і несправедливому, – Сократ зображає закони як живі істоти й змушує їх висловити свою думку стосовно цього. Закони ухвалюють, що втеча Сократа буде несправедливим вчинком; адже, кажуть закони: Сократ зобов'язаний законам своїм щастям, бо він їхній син і слуга, бо їм він зобов'язаний своїм народженням, вихованням, взагалі – досконалістю. Якщо тепер атенські закони й були несправедливі, то все ж не можна Сократові їм не підкоритися, не можна платити несправедливістю за несправедливість, як і синові не можна платити образою розгніваному батькові за його несправедливість. Отже, Сократові не слід утікати.

Сократ вільно підкорився атенським законам, бо свого часу він як громадянин держави, що брав участь в її управлінні, міг сприяти або скасуванню // закону, або його
95
зміні, або ж – покинути державу. Якщо Сократ не робив ні

того, ні іншого, то, отже, він вільно визнав закон, згідно з договором. Тому порушувати закон втечею означає порушувати святість договору – що несправедливо й безчесно.

Нарешті, закони нагадують, що всі вони, всюди є братами між собою й частинами божественного, світового закону. Тому, як закони тієї держави, куди втече Сократ, дивитимуться на нього підозріло як на ворога, так і після смерти, у потойбічному світі його суворо засудить божественний закон.

Такими є три підстави, чому Сократ вважав несправедливим утікати з в'язниці, хоч був переконаний у несправедливості вироку, що його виголосив йому атенський суд. У цьому понятті про гідність законів держави і про їх відношення до громадянина проступають три ідеї: а) втеча Сократа була б невдячністю за ті гаразди, які закон йому дав; б) вона була б нещасною; в) вона містить у собі образу всього вищого порядку життя через образу його частини.

У цих трьох ідеях – весь античний погляд на державу і ставлення до неї громадянина. Послух законам держави повинен ґрунтуватися на почутті чести й особистої гідности громадянина. Далі, в цьому вченні ми знаходимо властиву Платонові концепцію абсолютної моральної вільности: морально вільна людина повинна визначати свою діяльність згідно з ідеєю обов'язку і справедливости, а не згідно з тим, що їй заподіють інші; ми мусимо йти за своїм призначенням, хоча і зустрічаємо тут перешкоди, і не можемо опиратися кривді через неправо. Єдиний спосіб полягає в позитивному поширенні добра, яке міститься в ідеї нашого призначення.

Цікаво порівняти вчення Платона з поглядом нової науки. Завдяки Томазію та іншим ми набули поняття про "forum externum"[1] і "forum internum"[2], і переконані, що закони держави діють лише на цьому зовнішньому форумі, а у форум внутрішній вони не проникають, тобто ми розрізняємо легальність і моральність, і леґальність відносимо до суто зовнішніх дій, хоч дія може бути не чим іншим, як тільки виявом нашої душі. Цієї суперечности не може потерпіти цілісний грецький ґеній і ґеній Платона. Неначе закони держави не мають значення для сумління, неначе від нас вимагається проста леґальність, і ми не потребуємо, щоб закони держави були чимось і для нашого духу.

2. "ГОРГІЙ"

Інший діалог Платона, "Горгій" тим видатний в історії науки, що це – перша книга, в якій розкривається

[1] *лат.* зовнішнє судочинство, зовнішній форум.
[2] *лат.* внутрішнє судочинство, внутрішній форум.

22*0-68

сутність морального добра. Таким для нього слугує
відмінність між тим, що бажано, і тим, що гідне бажан-
ня. Лише останнє становить сутність морального добра.
Чуттєва людина обирає те, чого бажає; тому гаразд обу-
мовлюється приємними й неприємними відчуттями; цього
погляду дотримуються софісти. Одначе людині доводить-
ся розлучитися з цим поглядом, коли настає час усвідо-
96 мити те, що гідне бажання. Людина обирає // вже не
те, що на неї справляє приємне враження, а те, що
гідне вибору, що слід обрати.

Кому, наприклад, бажаним є терпіти біль операції? Але якщо необхідно відтяти один хворий член, щоб урятувати все тіло від зараження, то розумна людина терпить біль. Отже, вона вибирає те, що варте бажання. Такою є різниця між людиною відчуттів і людиною розуму. Тепер у першу сферу входить вчення, згідно з яким гаразд є задоволенням; із суми задоволень складається гаразд людини. "Горгій" Платона – перша книга, що піддає суворому критичному аналізові це вчення евдемоністів.

Платон доводить тут, що 1) задоволення не є джерелом гаразду, тому що добро й лихо виключають одне одного; а задоволення і незадоволення взаємно себе передбачають. У більшості випадків ми зазнаємо задоволення, бо раніше ми відчували незадоволення (праця й відпочинок). Отже, довелося погодитися, що метою життя є задоволення й незадоволення. 2) Платон доводить, що задоволення й незадоволення мають однакову гідність; а справедливість і несправедливість – неоднакову. Отже, задоволення не є гараздом і прагнення до нього не є метою життя.

Це вчення Платон переносить на ґрунт держави і застосовує його до відношення громадян до держави. У другому діалозі Платона виступає славнозвісний софіст Горгій. Пригадаймо вчення софістів. Тільки-но було визнано, що сила є право, то постало питання – що означає держава для громадянина, який має стільки прав, скільки сили? Відповіддю був висновок про те, що такому громадянинові держава не може дати більшого щастя, гаразду, ніж те, що полягає в силі й у впливові на інших, бо це не наразить його на небезпеку терпіти кривду від інших, а з другого боку, дасть йому можливість самому чинити кривду, не страждаючи від цього. Отже, держава існує або для сили, або для взаємної експлуатації.

У тому й другому випадку вона слугує лише для політичних розрахунків. Це право, вчили софісти, не дається саме собою; воно здобувається відомими засобами. У греків побу-

тувало вірування, що "πολυτικη τεχνη"[1] є в усіх вроджене (звідси – грецька демократія). Але в чому полягає це "πολυτικη τεχνη"? Відомо, що красномовство, дар богів, хвилює розум натовпу, змушує його чинити згідно з думками й розрахунками оратора. Софісти й дійшли висновку, що спокусливе красномовство і є тим політичним мистецтвом, яке дає право в державі, тобто силу і вплив. Сократ повстає насамперед проти цього засобу, що його пропонують софісти для досягнення вільного становища в державі, проти спокусливого красномовства.

Він доводить: 1) коли красномовство улещує натовп і тому керує його пристрастями, то воно не є істинною політичною наукою, яка не слугує людському егоїзмові. Між красномовством й мистецтвом політики така ж різниця, як між мистецтвом кухаря і мистецтвом лікаря: мистецтво першого подразнює тіло приємними чуттєвими враженнями і часто спричиняє страждання й шкоду тілові; а мистецтво лікаря – дає тілові здоров'я;

2) Мистецтво красномовства, що забезпечує вплив, улещуючи натовп, не ґарантує, одначе, самостійної, вільної влади, бо за своєю суттю воно саме рабське, догідливе; воно саме потребує пристосування до духу партії, обов'язково повинно // поділяти її погляди. 97

Таким чином, красномовство як політична сила, суперечить незалежності, до якої прагнуть софісти. Далі Сократ доводить неспроможність софістичного вчення про право сили. Право сильного, каже він, незначне для окремої особи в державі. Якщо припустити основну тезу, згідно з якою право є сила, то звідси випливає, що народ, держава все ж таки сильніші від окремої особи, яка мусить підкоритися сваволі держави, її законам. Тут егоїстичний розрахунок окремої особи не має місця.

3) Стосовно тези, згідно з якою щастя громадянина полягає в тому, щоб він міг чинити несправедливість, не зазнавати за це покарання і водночас бути убезпеченим від несправедливости інших, то, за Сократом, несправедливість – це хвороба душі й покарання для хворої несправедливістю душі набагато корисніше ніж ліки для тіла хворого. А прагнення позбутися чужої несправедливости з допомогою власної не є гараздом або щастям для особи. Згідно з істинним поглядом, значно краще страждати від чужої несправедливости, ніж самому її чинити, бо несправедливість, руйнуючи гаразд ближнього й змушуючи його терпіти кривду, природно повинна викликати спро-

---

[1]*давньогр.* політичне мистецтво.

тив щодо себе. Таким чином, припускаючи кривду як захист від кривди ближнього, ми повинні легітимізувати в державі постійну ворожнечу ("bellum omnium contra omnes"[1]).

Отже, не в задоволенні егоїзму, а в доброчесності й моральному житті полягає щастя людини; і таким воно має бути і в державі. Не можна уявити таку державу, де немає справедливости, любови й дружби між громадянами. Володарювання, засноване на принципі софістів, не може бути у мирі ні з Богом, ні з прагненнями людей. "Земля і небо, – каже Сократ, – люди й боги існують тільки через порядок і спілкування. Свавілля й анархія можуть припинитися лише тоді, коли люди будуть поєднані між собою ладом, згодою і справедливістю. Цей закон – що служити одне одному за принципами справедливости – є загальний закон і його слід застосовувати в державі. Отже, справедливість – норма для визначення відносин окремих осіб одне до одного й до держави".

Таким є загальне моральне вчення, уперше застосоване Платоном до політичного вчення. Неймовірними є ті зусилля, яких докладає Платон із метою відшукання в усіх сферах нашого світогляду санкції як для законів загалом і зокрема, так і для буття держави особливо. Це вчення про санкцію права розвинуте в Платона в його "Тимеї" й "Протагорі". Воно достатньою мірою критикує тезу софістів про те, що право є силою. У "Тимеї" Платон доводить, що санкція права і закону закладена у вищих принципах, незалежних від суб'єктивної волі й сили, що усвідомлення цих принципів притаманна людині за її природою.

В "Тимеї", описуючи творення людини і її становище серед інших земних істот, Платон каже, що лише одна людина має так збудоване тіло, що її погляд спрямований просто до неба, що в голові в неї є розум, який гармонізує всі її прагнення в житті, й що, коли цей зв'язок чимось порушується, то існування людини може призвести до невигідних наслідків. Отже, за своєю природою людина призначена до того, щоб у неї небесне переважало над земним, розумне над чуттєвим. Коли є така перевага, то життя людини проходить у ладу, щасті й насолоді з допомогою споглядання всього прекрасного й істинно доброго. Тут немає місця анархії, а є місце лише для тихого й спокійного життя.

98 Навпаки, коли пристрасті // збурюють увесь організм, коли вже немає гармонії між почуттями й розумом, людина керується правилами, що спираються на її егоїзм. Тут щас-

[1] *лат.* війна всіх проти всіх.

тя має скороминуще значення і все життя людини являє собою хаос її пристрастей. Людина повинна усвідомити своє становище, свої сили, аби насолоджуватися справжнім щастям. Таким є її призначення. Якщо буття людини об'єктивно й божественно переважає в ній, то санкцію права дає не особистий егоїзм, а висока божественна ідея, справедливість. Отже, справедливість, санкція права й законів виводиться з законів космосу й нашого буття.

У "Протагорі" Платон розвиває містичне вчення про санкцію права. Він наводить відомий нам уже міт, де мовиться, що при створенні космосу людина вийшла беззахисною, і тому боги потурбувалися дати їй мистецтво користуватися вогнем і мудрість. "Але й при цьому люди все ж таки не були настільки сильні, щоб могти подолати лютих тварин і спокійно обробляти землю. Тоді Зевс наказав Гермесові дати людям сором і правду". Отже, друга санкція – суто моральна сила, почуття сорому й правди, що не дозволяє людині зневажливо ставитися до закону. Тільки з допомогою моральної сили людина може панувати над тваринами, адже тільки ця сила поєднує людей у стійку спільноту. Звідси, держава не може існувати, якщо моральні сили придушені в ній чуттєвими, якщо правду душить егоїзм. Закони держави лише тоді мають силу, коли вони суголосні ідеї справедливости, бо для реалізації цієї ідеї існує сама держава.

Отже, друга санкція права й держави полягає в особливому, божественному дарові людини, що його дано їй для самозбереження – дарові сорому й страху. Третю санкцію виклав Платон у "Горгії", у міті про відплату в потойбічному житті. Тут Платон робить висновок, що санкція права й держави закладена в усій моральній сутності людини, у її призначенні до безвічного життя, де людське моральне єство постає в усій своїй повноті. "Теперішнє життя людини на землі, – каже Платон, – це лише частинка, людина не з'являється тут уся, в усій своїй сутності. Випадково ми можемо бути закриті тілом так, що наша душа є зовсім невидима за своєю суттю. Але коли вона підноситься над тілом, виходить з нього, то на ній видно всі каліцтва, всю потворність, що постає від несправедливости. І часто трапляється, – каже далі Платон, – що той, хто був великим політиком, очолював державу, в потойбічному житті постає огидним, таким, що чинив лише несправедливе. Його судді були особливо жорстокі в покараннях і несправедливі, адже вони мали можливість легко робити і добро, й лихо, і несправедливість".

Отже, Платон дивиться на державу не лише як на корисну форму співжиття, не як на священну спілку людей, у якій кожен зайнятий діяльністю, що передбачає вищу мету.

Санкція цієї спілки полягає в усій нашій моральній особистості, в нашому призначенні для безвічности, де людина буде виконувати закон повною мірою, тим часом як зараз ми натрапляємо на великі труднощі.

Коли ми зведемо принципи, що містяться у діалозі "Горгій", то здобудемо першу низку висновків стосовно того, що 1) ідея права не постає з ідеї задоволення; 2) не виникає з ідеї сили; 3) що це ідея самобутня, і є ідеєю справедливости. Друга низка висновків дана в тому, що санкція ідеї права полягає: 1) в сутності людини; 2) в особливому, божественному, даному людині для самозбереження, дарові почуття сорому й страху; 3) у призначенні людини до безвічного життя. Все це такі положення, що, коли ми по-
99 рівнюємо їх із поглядами // на сутність держави, які нині побутують, то вони виявляються невідповідними теперішнім громадянським і юридичним переконанням.

Наш час на питання про санкцію права й закону відповідає загрозою. Але коли на питання про святість закону відповідають загрозою, це якось неприємно вражає людське почуття. Платон у жодному разі не міг іти цим шляхом. Ось наслідки такого погляду: 1) Якби справді санкція закону полягала в загрозі, у почутті страху перед законом, то з цього випливало б, що евдемонізм треба визнати принципом держави. Загроза дійсна, бо вона загрожує певному добробуту людини. Якщо в цьому вбачати санкцію права, то держава має перебувати на засадах матеріалізму; 2) якщо законодавець знатиме, що санкція права полягає в загрозі, в страхові, то це дає йому можливість видати несправедливі, деспотичні закони, адже силу закону буде закладено в почутті страху. Таким чином, завдяки цій ідеї законодавство псується і ухиляється від свого шляху, бо законодавець знає, що санкцію його законів закладено не в переконанні громадян, а в певній мірі покарання; 3) третій наслідок, що робить нашу державу такою невпорядкованою, безладною, полягає в тому, що держава нехтує вихованням громадян, не піклується про таке їхнє виховання, щоб вони за переконанням шанували закон і скорялися перед ним. Тільки тепер, коли на обличчі держави з'явився пролетаріат і розвинувся до страшної виразки, що загрожує державі руйнуванням, тільки тепер держава починає отямлюватися і намагається допомогти громадянам у вихованні, щоб урятувати від руйнації свої корінні засади, бо тільки но поширився той грубий забобон, згідно з яким святість закону освячується загрозою, то законодавство не потурбувалося виховати громадян у почутті законности й примусити їх шанувати закон.

У греків, навпаки, ніхто не може уявити такої держави, яка ґрунтувалася б на зовнішніх засобах, загрозою вимагала б виконання закону, а не виховувала б громадян до тієї зрілости розуму, самосвідомости, завдяки якій громадянин був би здатен шанувати закон і тому йому підкорятися. Такої суперечности елінський світ не знав. Ще Ксенофонт, сучасник Платона, учень Сократа, бездоганно освічений громадянин, осягнувши дух сократової філософії, казав у одному із своїх творів, що є такі нерозумні державці й законодавці, які вимагають від громадян виконання закону, не піклуючись про те, щоб через виховання, освіту й дисципліну зробити їх здатними до цього. Це така суперечність, що її не може перенести стародавній світ, а в нас вона дуже виразно виявляється. Проте в "Горгії" Платон ще не так повно й яскраво розвиває цю думку, як у своєму "Політикові" й у "Республіці".

3. "ПОЛІТИК"

"Політик" є одним з діалогів, суттєво важливих як для вивчення філософії, так і для вивчення науки про державу. Поставлене елінами питання – у чому полягає "Πολιτικη"[1], "Βασιλικη τεχνη"[2] – набуває особливого інтересу, оскільки грецькому ґенієві властивий художній характер. Людина здатна до мистецтва, до художньої творчости, але "Πολιτικη" або "Βασιλικη" властива така особливість, яка зачіпала елінів у розв'язанні питання – у чому вона полягає? Коли художник займається втіленням ідеї в мармурі чи глині, він повинен ясно усвідомити саму ідею, а ще – він має володіти мистецтвом, умінням, технічними прийомами для того, щоб перенести на глину чи мармур свої ідеальні образи.

А тепер, коли йдеться про мистецтво царювати, //
то виявляється, що "Πολιτικη" або "Βασιλικη τεχνη" запро- 100
ваджує щось особливе, чого нема у мистецтві звичайному; виявляється, що матеріалом, над яким художник має виконувати свою працю, буде особистість, моральна якість якої належить їй як її істотна властивість. Тому в Атенах державцями мають бути видатні будівничі, щоб виконати своє призначення у державі. Але атенська держава не становила собою витонченого типу краси. Ось низка даних, які висунули на перше місце питання про мистецтво царювати.

[1] *давньогр.* політичне мистецтво; мистецтво керувати демократичним суспільством, республікою;
[2] *давньогр.* царське мистецтво;.

Хоч у "Πολιτικη" або "Βασιλικη τεχνη" й полягає важлива особливість на противагу звичайному мистецтву, одначе у них, як у мистецтві, має бути дотримана загальна сутність мистецтва. Оскільки царське мистецтво є мистецтвом, і мистецтво Фідія також є мистецтвом, то їхня сутність має бути тією самою. Якою ж є ця сутність? Платон та інші розуміли мистецтво як наслідування тому мистецтву, яке виявив Бог у творінні космосу. Талес каже: немає нічого майстернішого ніж космос. Поверхня Землі вкрита витонченою цариною рослинности; ліси озвучені музичними тонами птахів, довкола Землі – прекрасне зоряне небо. Людина на Землі покликана наслідувати природу (але не в тому грубому сенсі, як це кажуть зараз, а в ідеальному сенсі). Тому і царське мистецтво, навчають філософи, має полягати у наслідуванні мистецтва Бога, яке він виявив у світоладуванні.

Цей погляд на державу був причиною того, що Платон у своєму "Політикові" оповідає нам із наївністю й глибокою вірою про те, як колись боги ладували державою. Владарі повинні знати це, а вже потім хай самі керують державою. Отже, у своєму "Політикові" Платон звертається до золотої доби Хроноса. У Емпедокла (ще до Платона) ми натрапляємо на те, що законів, згідно з якими слід з'ясувати життя людства, три: 1) спочатку панувала безпосередня єдність життя; 2) потім з'являється ворожий розпад людської сім'ї й, нарешті, 3) розпочинається відтворення первісної єдности на основі свідомости. Такий погляд був уже у Емпедокла і його повторюють усі наші філософи. Ось така глибока думка, яку під покривалом міту висловив Платон.

Людство уявляло райське життя як життя, засноване на добрі й інстинктові. Це означає, що божество скеровувало людство. За цією першою добою настає доба запаморочення й ворожого розкладу людства. Людство уявляється розкиданим на частини, підпорядкованим грубим силам природи. За цим періодом іде епоха відновлення первісної єдности. У чистому розумі, в житті, заснованому на подвигах і боротьбі, людина повинна шукати того сенсу життя, яким вона володіє в інстинктивному житті першої епохи. Чим же ознаменований цей шлях до відновлення єдности? У мистецтві, відповідає Платон, у художності, релігії, науці й мудрості держави. Що ж таке держава?

Вона є, згідно з Платоном, одним із початків, одним із принципів життя, з допомогою якого ми відновлюємо порушену єдність, гармонію з Богом і природою. Шталь каже, що держава виявляється необхідною після падіння людства, цю ж думку ми знаходимо у Платона, найглибше і різнобічно – держава, каже він, є один із принципів, з

допомогою яких ми відновлюємо єдність із Богом і природою. У цьому відношенні держава є таким самим гараздом, як і наука, мистецтво, релігія et cet.

Ось та глибока філософська думка, яку розвинув Платон у вигляді мітичного вчення про епоху Хроноса і Зевса. "В ту щасливу добу, коли царював Хронос, // люди не знали 101
нестач, страждань і турботи, бо все потрібне надавали їм боги й божі діти – демони, які також оберігали їх. Різні породи людей і тварин поділяли на гурти під охороною певного демона і кожен демон турбувався про свій гурт, унаслідок чого ця дикість, яка започатковується зараз, не виявлялась між тваринами і вони не поїдали одна одну. Це була царина миру, сам бог керував людьми і тому між ними не було жодної ворожости або війни, й усі насолоджувалися спокоєм та щастям. Тут не було потреби ні в державі, ні в законах; не було також спілки між чоловіком і жінкою для народження дітей, бо під безпосереднім боголадуванням не було потреби в цих опосередкованих формах. Люди тоді не народжувались, а виходили із Землі. Земля сама давала рясні плоди, внаслідок чого не було потреби в хліборобській праці. Не було також потреби в одягові й житлі. У цих щасливих станах поєднувався вищий розум, унаслідок якого людина підкорила собі тварин, і вони розуміли її мову, а вона – їхню".

Ми вже звернули на значення Гомерової доби і Гомерового епосу – спочатку державою керували найшляхетніші люди; у Гомера царі є вихованці й діти Зевса. Гомерів епос Платон з'ясовує цілком з погляду відстороненої критики, і нові критики відчували, що цей епос стоїть посередині між мітологічним та історичним періодами життя людства. З одного боку, епос належить щасливим доісторичним часам, з другого – він стосується тих часів, коли у житті народу в державі розпочалися історичні страждання, внаслідок чого ця первісна поезія, з одного боку, є така наївна, а з другого – від неї віє меланхолією. Вона стоїть на кордоні між історією і тим життям, яке підпорядковується інстинктивному добру, життю під проводом богів.

"Але ця доба поступається місцем іншій добі, здійснюється переворот у житті людства, – каже Платон, – переворот подібний до того, як колись, згідно з мітологічним переказом, Сонце, Місяць і зірки пішли зворотним шляхом. Боги, Хронос і його діти покинули людей і Землю, а це було причиною появи у їхніх гуртах переворотів і революцій. Коли запровадився лад, то виявилося, що тварини здичавіли й зробилися лютими, так що їхня мирна підлеглість була вже неможлива. Сама людина виявилася розслабленою,

бо вона не знала ані мистецтва, ані наук. Земля припинила давати плоди в достатку, як було раніше, а людина не знала мистецтва працювати на ній. Усі сили природи стали ворожі до людини, а самі люди – ворожі одне до одного. Розпочалося найнещасніше становище людей.

Ось тоді боги зглянулися над ними, і Зевс послав Прометея на Землю дати людям здатність працювати на ній і здатність самоладування. Ось тоді люди згідно зі здатностями стали обирати собі пастиря, з'явилась держава з її законами, настала доба людського самоладування, яка замінила божественне ладування. Але хоч людські пастирі й схожі за здібностями з божественними, однак, правду кажучи, вони мало заслуговують навіть цього ймення, бо не можуть встановити на Землі миру й правди та турбуватись про людей так, як турбувалися боги й демони. Це може знову настати тоді, коли боги знову керуватимуть людьми безпосередньо".

Ось вчення Платона про те, що у Новий час здобуло назву "ius naturale"[1] і "ius civile"[2]. Якщо у Гобса цей природний стан подається як "bellum omnium contra omnes"[3], то у Платона цей стан є покорою людства інстинктивному добру, станом особистости й гармонії людини з богом та природою. Таким чином, щасливий час настане лише тоді, коли боги знову керуватимуть на Землі безпосередньо. "Завдання людських пастирів, – мовить Платон, – полягає // у тому, щоб
102
по змозі наближатися до ідеалу істинного пастиря".

Але щоб мати цю змогу, необхідно мати знання істини й добра, тобто ідеї божественного ладу, божественного самоладування. Це знання поєднує правителя з тією добою, коли боги самі безпосередньо ладували на Землі, та дає йому здатність до влади згідно з законом одвічної правди. Таким чином, із визначення ідеї владаря і його високого становища серед інших громадян вирішується практичне питання – хто гідний бути державцем? Той, відповідає Платон, хто володіє якнайдосконалішим дотриманням добра, істини, а це володіння відбувається "від спогаду того, що душа знала у своїй суті, коли вона супроводжувала Бога і, приймаючи земне й чуттєве, проникала думкою в усе прекрасне, добре, істинно суще".

Отже, це найдосконаліше володіння істиною і добром, яке має бути властиве владареві, зближуватиме його з тим світом, яким ладували самі боги; і ось чому він гідний бути владарем. Згідно з цим, той державний лад є найдос-

---

[1] *лат.* природне право.
[2] *лат.* цивільне право.
[3] *лат.* війна всіх проти всіх.

коналіший, за якого право і влада владаря належать комусь із істинно обізнаних громадян ("ius sapientioris")[1]. При цьому владареві належить безумовна влада, йому надається повна вільність дій і ладування згідно зі своїм вищим знанням добра й правди, а громадяни не мають права входити у розгляд того, законно чи незаконно здобув він владу, бідний він чи багатий, постав він тираном чи мирним реформатором.

Платон порівнює владаря з лікарем. Лікар не може підпорядковуватися враженням і відчуттям хворого, коли відбувається операція. Для лікаря наука про здоров'я є єдиною підставою, якою він має керуватися (але повинен діяти згідно з об'єктивною ідеєю гаразду), що полягає в здоров'ї його пацієнта. Так само і владар, оскільки його право засновується на знанні корисного, гаразду й справедливости, то, окрім знання цієї науки, іншої влади, що обмежує його право, немає. Таким чином, в ідеї владаря лежить принцип самодержавства, з якого випливає принцип необмежености, безумовности влади владаря. Самодержавство безумовне, необмежене є найнормальнішою формою ладування.

Ведучи мову про простір верховної влади у державі, Платон розвиває вчення про царське мистецтво, тобто мистецтво керувати державою. Владареві, каже Платон, має належати царське мистецтво. У чому ж воно поляє?

1. Це мистецтво не є мистецтвом красномовства або ораторства, не є мистецтвом полководця і судді. Усі ці функції підпорядковані, другорядні. Цар має бути владарем, правником і керівником держави. Його діяльність і призначення мають полягати у відновленні неперервної гармонії доброчесностей, його покликання суто моральне – вносити лад у життя. Істинне царське мистецтво має полягати а) в розвитку гармонії доброчесностей, б) у запровадженні моральних принципів у серця громадян. Вказівка Платона на ці функції особливо важлива.

Платон зауважує, що і між самими доброчесностями може виникнути ворожнеча, адже в історичній державі лихо частіше стається від зіткнення доброчесностей ніж від вад. Партії, які борються, здебільшого бувають обидві справедливі; але ми не маємо мудрости зрозуміти прагнення тієї чи іншої партії, тобто не можемо внести гармонію поміж доброчесностями. "Завдання істинного владаря, – доводить Платон, – у тому й полягає, щоб внести цю гармонію поміж доброчесностями, дати лад. Звичайно у нас думають, що уряд потрібен,

[1] *лат.* право мудрішого.

бо є лихо; але Платонова думка глибша: якби ми були навіть янголами, якби у нас були лише шляхетні прагнення, то й
103 тоді держава потрібна, аби внести лад, // гармонію в ці шляхетні прагнення, аби вони гармоніювали між собою і таким чином утворювали із себе струнку цілість. Як досягнути цього?

"У двох відношеннях, – вчить Платон, – життя виступає однобічним чином: або громадяни мають мужність, непохитність, але не мають світла мудрости, розуму, який би скеровував цю непохитність; або – мають розум, мудрість, але не мають непохитности, мужности зреалізувати свій розум і мудрість. Від цього народжується або те лихо, що громадяни мають мужність без знання, або, навпаки, – знання без непохитности волі. Тому владар зобов'язаний турбуватися про гармонію поміж мужністю й знанням, непохитністю й розумом. Тоді світло розуму й мудрости простягатиметься над непохитністю й мужністю настільки, наскільки у громадянах є знання і навпаки".

Оскільки владар виконує божу справу, оскільки є не так спостерігачем, як вихователем, то і той гаразд, що його він зреалізовує, досягається тоді, коли він вбачає в громадянах таку гармонійність, щоб вони були і освіченими людьми і мали непохитну волю. І так само, як безумовне самодержавство, на якому засновано зовнішній, неідеальний світ, є найближчою формою земної держави, що наближає її до ідеальної держави, як лікар, підпорядковуючись своєму мистецтву, ріже члени хворого, аби врятувати усе інше діє вільно, так і владар має бути цілком вільним, аби діяти згідно зі своїми пізнаннями добра та істини.

2. До царського мистецтва Платон залічує ще й мистецтво видавати закони, які, однак, в істинній державі не мають жодного значення або мають значення випадкове. Закони не можуть обіймати усіх окремих випадків і нерідко своєю мертвою буквою лягають гнітом на громадян. Якщо вони й необхідні, то лише під час відсутности владаря як випадковий захід. Владар, однак, не обмежений і може надавати своїм повелінням форми закону, а також скасовувати видані закони. В такому разі він чинить як лікар, який може виписати певний рецепт, знищити його, виписати інший або навіть зовсім не виписувати.

Отже, мистецтво давати закони є царське мистецтво, але в ідеальній державі має ладувати не закон, а живий цар, який сам носить у собі мудре законодавство, особистісне, рухоме, яке не містить у собі недоліків, безглуздя й суперечности. Якщо владар зверне всю свою увагу на законодавство і впустить у державу цілий потік законів, то вони

постануть як найпрактичніше явище, яке доведе лише їхню недоцільність, бо для доброчесних громадян закони не потрібні, вони самі знають, що погано і що добре; коли у громадянах нема доброчесности, то закони тягнуть за собою лише формальне виконання своєї букви.

Основою цього досконалого уряду слугує те переконання Платона, що доброчесність є пізнанням. Знання добра і його існування в нього збігаються в одному акті, тому наскільки людина володіє знанням добра, настільки вона є справедлива й мудра. Платон засвоїв вчення Сократа про безумовну моральну вільність особистости; отже, згідно з його поглядом, владар завжди є справедливий, не може бути обмежений, не може зловживати своєю владою. Владар є живим виявом ідеї гаразду, він не може бути богосупротивним, не може керуватися особистим розрахунком.

Але, оглядаючи людське життя, людські характери й здатності, Платон знаходить, що важко здійснити таке досконале державне ладування, важко відшукати такого абсолютно
досконалого владаря. Неможливість здійснити // таку ідеальну державу залежить від того, що люди не можуть безпомилково дізнатися, а хто ж здатний бути абсолютно досконалим владарем у державі. Ідеалу ладування й держави можна було б досягнути, якби владарі відрізнялися в державі від інших громадян таким самим чином, як у вулику матка відрізняється від інших бджіл. Але природа не поклала для людини таких умов і тому питання про вибір владаря з усіх громадян, які носять у собі здатність бути владарями, вельми важке. Платон висловив думку, що буває так, коли таких громадян, здатних бути владарями, у народі немає. Це – епоха падіння народу. 104

У першу пелопонеську війну, коли жив Платон, саме це він і уявляв. "Нинішні владарі, – каже Платон, – більше схожі на левів, тигрів, на хтивого Сатира ніж на безсмертних богів. Великий елінський народ гине від таких владарів. Але коли і є мудрі громадяни, – мовить далі Платон, – то ті, хто обирає, мають володіти мудрістю, щоб обрати гідних". Свідомість того, що закон вибору або принципи для вибору занадто невизначені, приводить Платона до переконання, що ідеальна держава є предметом бажання, незмінною сутністю, до якої людська держава по змозі має наближатись.

Кожний державний лад, який відхиляється від цього ідеалу, – недосконалий. Але ця недосконалість має ступені з огляду на міру наближення до ідеалу або ж відхилення від нього. Форми людської держави поділяються на два класи: або владар передбачається обмеженим законами, або – йде вслід за

своєю сваволею. У першому випадку виникає відносно досконала держава порівняно з ідеальною, в другому випадку – недосконала держава. Таким чином, у Платона явлені три ступені держави: 1) ідеальна, 2) законна, де владар обмежений і де панує закон, 3) держава неґативна, де владар діє згідно зі своєю сваволею, тобто держава сваволі. Нам лишається розглянути дві останні форми держави.

Законна держава і незаконна, тобто держава сваволі, поділяються у Платона з огляду на склад суб'єкта верховної влади, – з огляду на те, чи одному властива влада, чи небагато кому, чи, нарешті, усьому народові. Таким чином, у законній державі самовладдя явлене у формі монархії, у свавільній державі – у формі тиранії. Влада небагатьох у законній державі явлена в аристократії, у незаконній свавільній державі – в олігархії. Влада всього народу у обох державах явлена у формі демократії. Тепер потрібно дати оцінку цим формам стосовно того ідеалу, що репрезентує ідеальну державу.

Цю оцінку Платон здійснює згідно зі знаменним початком – мірилом суто ориґінальним, а саме: чим більше у державі осіб, яким належить влада, тим у законній державі вони можуть менше зробити добра, а у незаконній – лиха і навпаки. Згідно з цим, найкраща форма у законній державі є монархія, де панує єдинодержавна влада, яка може зробити добра більше, ніж в усіх інших формах; у незаконній державі найгіршою є тиранія, де одноосібна влада є свавільною, а тому деспотичною, такою, що робить надзвичайно багато лиха. Проміжна вартість у законній державі належить аристократії, у незаконній – олігархії. У законній державі влада, що складається із декількох осіб, може зробити менше добра, ніж влада одноосібна; тому в низці досконалих форм аристократія гірша від монархії.

Навпаки, у незаконній державі влада, що належить декільком, може заподіяти менше лиха і зробити більше //
105 добра, ніж влада одноосібна; тому в низці недосконалих форм олігархія краща від тиранії. Стосовно демократії, то вона найгірша із форм досконалих, бо у законній державі вона робить найменше добра, а в незаконній – найменше лиха. Внаслідок такої оцінки Платон таким чином поділяє форми держави: а) у законній державі: 1) монархія, 2) аристократія, 3) демократія; б) у незаконній державі: 1) демократія, 2) олігархія, 3) тиранія. Таким чином, різноманітні форми держави Платон зводить до цих небагатьох. Цим виведенням форм держави ми завершимо виклад "Політика" Платона і звернемося до результатів, які дало це вчення.

Уперше в літописі науки ми маємо цю спробу не лише перелічити форми держави, а й визначити a priori їхню

порівняльну вартість. Це – перша спроба класифікації державних форм і спроба з'ясувати логічне значення кожного члена цієї класифікації. Але, звичайно, є застереження, що цей поділ є цілком зовнішній, неістотний; причому, чи один ладує державою, чи – декілька, чи всі, річ, кажуть, не в тім, а в тім, щоб ладували закони правди. Отже, поділи Платона є лише зовнішні, неістотні.

Одначе Арістотель приймає той самий поділ державних форм, що й Платон. І не так зручність поділу, як істина поєднує Платона й Арістотеля в цьому питанні. У чому полягає внутрішній інтерес монархії, аристократії й демократії? Наскільки в якій державі коло права окреслено ширше чи вужче? В монархії воно занадто вузьке, в демократії – занадто широке, в аристократії є серединою між двома першими. Тепер, чи є у цьому поділі щось зовнішнє? Те, що ми тут маємо справу із внутрішньою сутністю, це видно з наступного.

Обсяг політичної влади у різних формах держави є або ширший, або вужчий. Із цього з'ясовується ідея підданства: бути підданим республіки не є тим самим, що бути підданим аристократичної держави, і далеко не те саме, що бути підданим монархії. З поняттям підданства поєднується поняття оселі. Чи є однаковими поняття про оселю в республіці, монархії, аристократії? Хоч би якою сучасною не була монархія, але тягар підданства і оселі тут відчувається дужче ніж в аристократії, й ще дужче – в демократії. Це показує, що у поділові держав Платона ми маємо справу з сутністю, а не з зовнішністю.

Ще одна особливість, на яку слід звернути увагу. Платон перелічує форми держав хоча і a priori, але у глибоко істинному порядку йдуть у нього одна за одною ці форми. Оскільки первісно народ вірить у безпосереднє боголадування, із цього розвинулась монархія, яка спочатку переходить в аристократію, а потім – у демократію, причому олігархія була необхідним перехідним пунктом до повної демократії. У добу Пітагора ми бачимо, що в греків одні держави керуються тиранами, інші перебувають у руках олігархії – усе це для запровадження повної демократії. Таким чином, у Платона ми бачимо, що теорія й історія крокують пліч-о-пліч.

4. "РЕСПУБЛІКА" ("ПОΛΙΤΕΙΑ")[1]

Твір Платона "Περι Πολιτειας"[2] спеціально має на меті з'ясувати, що таке держава і як до неї ставляться окремі

[1] *давньогр.* республіка, держава.
[2] *давньогр.* "Держава".

особи. Цей твір Платона і за обсягом, і за вартістю ідей
106 належить до найкращих його // творів. Та хоч він і має спеціально на меті дослідити державу і ставлення до неї окремих осіб, одначе можна всю філософію Платона викласти за "Περι πολιτεας". Для розуміння цієї на диво оригінальної книжки Платона необхідно мати на увазі ту метафізичну вказівку, яку робить сам Платон посередині книжки.

Ми зустрінемося тут з утопіями, з дивними й нерідко недолугими поглядами Платона, але все ж ми тут відшукаємо багато видатного й глибокого. Платон зазначає, що питання – чим має бути держава – розв'язується на підставі точної відмінности між тим, що має бути і що може бути. "Досконалість змісту ідей, – каже Платон, – одне, а здійсненність або застосовність ідей – інше; через те, що ідея нездійсненна, ми не можемо відкидати її як хибну й недоладну, і – навпаки". Ось той пункт зору, той початок, з якого Платон хотів би, щоб ми обговорювали його теорію.

У чому полягає проста ідея держави і державного ладу? Вона поділяється на три підпорядковані ідеї: 1) Вчення про моральну безумовну визначеність людини наперед або – людина, згідно з законом вищої правди, має своє моральне призначення на землі; 2) ніхто не є самодостатнім; 3) кожен має робити щось одне – своє, споріднене, що підходить йому. Ось три ідеї, на які поділяється ідея держави. Звідси походить поняття про справедливість як про "το δικαιον". У самому діалозі ці три ідеї не виділені.

У перших частинах ведеться бесіда про те, що таке справедливість? Співрозмовник Сократа, який виступає тут, високоосвічений атенянин Главкон, наводить думку атенського товариства про справедливість, думку, яка була особливо розкрита софістами. Сократові тут легко було звернути увагу на однобічність і неспроможність софістів, але нелегко йому було показати сутність і зміст справедливости. Тому розмова змінюється, і Сократ, щоб дізнатися, що таке справедливість, переходить до того, як вона виявляє свою перевагу в державі, причому держава є людиною у великих розмірах. "Держава, – каже він, – є співжиття, яке природно походить з того, що кожний окремішньо не може надати собі усе потрібне для свого життя; для кращого, по змозі, задоволення своїх необхідних потреб людині потрібна допомога інших і ось чому люди об'єднуються у співжиття або державу".

Але коли багато хто об'єднується разом, то про взаємну допомогу можна буде думати лише тоді, коли кожен із них матиме свою особливу справу, отже, необхідний поділ праці, це найнеобхідніше і найсуспільніше завдання

співжиття. Та оскільки кожен має робити лише те, до чого він здатний, і оскільки кожна справа йде краще тоді, коли нею займається людина здібна й вільна від побічних занять, то необхідно, щоб суспільство було поділене на суспільні стани або на частини, з яких кожен мав би свої заняття, своє завдання. Отже, поділ праці є основою істинного співжиття.

Арістотель, критично ставлячись до цього місця діалогу, звинувачує Платона у матеріальному погляді на сутність держави; він зауважує, що таким чином держава засновувалась би на матеріальних інтересах. Справді, лише загальне зіставлення "Республіки" Платона з іншими його діалогами, де з'ясовується сутність і значення людини, проливає світло на це просте місце у платонівській "Республіці". Справді, Платону не доводилося ніколи казати, що право і справедливість не мають свого вищого змісту, а між тим це треба приписати Платонові або взяти ізольовано вказане // місце з "Республіки" Платона. Але візьміть 107
ту основну ідею Платона, що моральне становище людини визначене наперед вищою справедливістю, а якби ми порушили її закони, то це порушення супроводжувалося б для нас лихом. Це вчення Платон розвинув у чудовому діалозі – "Федр".

Думка Платона полягає в тому, що наше буття ми ж і розпочинаємо з народження на землі, що, народжуючись, ми лише переходимо з вищого світу в земний, що внаслідок цього – кожен із нас здійснює тут той гаразд, зміст якого він осягнув у тому вищому світі. "Людина у земному житті, – каже Платон, – не існує самостійно; бо це життя однаково пов'язане з попереднім життям її душі і з життям майбутнім, вічним. Вона не може сама поставити себе довільно у певне коло діяльности, бо її досконалість не залежить від особистих зусиль і обставин, [вона] визначена наперед законом одвічної правди".

Ту думку, що душа у вищому світі здобуває зміст, який вона має зреалізувати тут, на землі, Платон висловлює наступним чином. Платон описує, як сонмище богів, які ладують космосом, здійснює свою ходу на колісницях у царині добра і правди: коні богів і їхні візники добра походять від таких самих, а іншим властивий змішаний характер.

Описуючи це, Платон розповідає, як "усі душі йдуть слідом за цим безсмертним хором у царині добра й правди. Але яким чином за такого прагнення уподібнюватися богам, адже душі виявляються відмінними!". Сутність душі Платон уподібнює окриленій парі коней та їхньому візникові. У собі само-

му ми маємо візника, який керує цією парою коней: один із них є добрим, баским, прагне вгору з більшою чи меншою швидкістю (розум), з огляду на мистецтво візника; інший – лінивий, невишуканої породи (чуттєвість), який прагне донизу. Ось чому приборкувати цю пару важко і незручно.

Одна душа у тому світі пізнає істину цілком, інша – лише незначною мірою, третя – зовсім не пізнає. Саме тоді й розпочинається падіння душі. Коли душа з'явиться у цей земний світ, то вона обіймає те місце, те становище на землі, яке належить їй за дбання, яке вона виявила у тому світі в пізнанні істини й справедливости. Ось ґрадація моральних положень: "за законом Немезиди, душа, супутня богам, і яка має силу споглядати істину, завжди буде лишатися щасливою і не зазнає страждань; а та, яка неспроможна споглядати істину через всіляку дію лінощів та лиха, опускається й падає додолу на землю, згідно з законом, запровадженим богами, і при першому своєму народженні не поселяється ще ні в яке тваринне тіло. Але та душа, яка багато споглядала істини, вводиться у тіло чоловіка, визначеного наперед бути філософом, музикою, воїном. Друга за народженням, уводиться в людину, яка даватиме закони, в царя, державця або полководця. Третя уводиться в людину, призначену бути політиком, мудрим домовласником або промисловцем; четверта – у майбутнього атлета, гімнаста, лікаря; п'ята – в людину, призначену на оратора або для служби містеріом; шоста – в поета або містика; сьома – в землевласника, ремісника, художника; восьма – у софіста, який лестить натовпові; дев'ята – в тирана".

Адже, коли ми бачимо, що люди так відрізняються між собою за інтересами, що одному подобається бути філософом, другому поетом, третьому політиком, і т. п., то джерело цього, згідно з Платоном, полягає у законі Немезиди, у тій Одвічній Правді, згідно з якою кожен посідає місце,
108 становище в // земній державі, яке він заслужив там, у досвітовому житті. Ось основний принцип Платона. З нього випливає, що у державі, яка є спілкою людей, кожен підлягає незмінним законам Одвічної Правди, [тут] неможливий принцип договору, вільної конкуренції, яка немислима в розумній державі. Індивідуальність кожного – визначена наперед Одвічною Правдою, і тому справедливість вимагає, щоб кожен посідав те місце в державі, яке визначила йому його індивідуальність, яку в свою чергу визначено наперед у тому світі; отже, людина не може своєю рішучістю і силою одні заняття змінювати на інші.

Таким чином, ось до чого зводиться вчення Платона: 1) заняття або індивідуальність кожної людини визначено

наперед зверху Вищою Справедливістю у її [людини] досвітовому існуванні; кожен посідає те становище й виконує те покликання, яке відповідає його індивідуальній доброчесності; 2) кожен може бути вільний у межах саме тієї доброчесності, яка йому властива; вільність індивіда можлива лише у колі дій, визначених цією доброчесністю: філософ – у сфері мудрости, воїн – мужности і т. п. Коли таким є значення індивідуальности, то 3) ідеал, який слугує для визначення числа, кількости і взаємної відмінности суспільних станів у державі, є людина, причому держава є людиною у великих розмірах.

Отже, чи візьмемо ми сутність людини за її головними здатностями, які є – розум, воля, чуттєві бажання, чи візьмемо головні потреби людини, які відповідають цим трьом здатностям: їжа, охорона і урядування, чи ми дивитимемося на суб'єктивні психологічні основи або об'єктивні закони потреб, – в одному й другому випадках поділ громадян на три суспільні стани у державі є необхідною вимогою розуму.

Якщо в душі здатності чуттєвих побажань відповідає їжа, воїнові – охорона, розумові – урядування, то в державі, яка є людиною великих розмірів, їжу, охорону і урядування підтримують три суспільні стани: 1) засоби існування надають хлібороби, промисловці й ремісники; 2) захист або охорону від зовнішніх ворогів надають молодша сторожа або воїни; 3) захист держави від внутрішнього лиха, підтримання в ній ладу надають правителі або старша сторожа.

Лише двом останнім класам Платон приписує винятково політичну діяльність – громадську; а перший клас обертається у винятково приватній сфері. Але при цьому й громадська діяльність є така, що, не включаючи в себе клас промисловців і ремісників, є приватною для двох останніх класів. Політичні громадські права не лише відмінні, а й визначені у Платона так, що з одним і тим самим суб'єктом не можуть бути поєднані різні права. Разом із цим виникає ідея громадянської діяльности на відміну від політичної.

Клас воїнів і владарів призначають у Платона до громадської діяльности; ці два класи, їхнім ладом, організацією займається Платон у "Республіці". Тоді як третій клас, призначений обертатися у сфері винятково приватній, не підлягає в "Республіці" Платона жодним особливим дослідженням. Думають, що до цього класу Платон залічує рабів, але треба відзначити, що у Платона цей клас складається не з рабів, а з громадян – елінів. І, одначе, Платон не займається ним. Чому ж Платон такий однобічний? Держава, за Платоном, є людина великих розмірів.

Три суспільні стани держави відповідають трьом сторо-
109 нам нашого пізнання істини: // 1) емпіричне пізнання, коли ми спостерігаємо явища так, як вони постають перед нами; 2) математичне пізнання, коли ми осягаємо усталені закони космосу; 3) ідеальне пізнання, коли ми пізнаємо надчуттєвий світ. У державі емпіричну сторону складає клас хліборобів, промисловців і ремісників; математичну – воїни; ідеальну – владарі. Стосовно емпіричного пізнання, то воно не підлягає культурі, або, якщо й підлягає, то найнезначнішою мірою: людина може бути ґенієм і все-таки своїми очима вона бачить не більше від ідіота; причому емпіричне пізнання засноване на механічних засобах.

Оця ідея і була приводом до того, що Платон не досліджує у своїй "Республіці" нижчого класу. У державі він складає емпіричну сторону, а отже, він не підлягає культурі, освіті, бо це такий клас, завдання якого – працювати, задовольняти потреби, які завжди незмінні, жити на своє задоволення, насолоджуватися гараздом і виносити подяку богам. Отже, це – громадяни політично недіяльні. Оскільки гаразд кожного суспільного стану в державі Платона є його особливим інтересом, то Платон надає цьому нижчому суспільному станові індивідуальну вільність діяльности, яка у наш час уважається взірцем істинної вільности. В гармонійному, правильному влаштуванні та організації цих трьох суспільних станів і полягає сутність держави як організму; усе інше, необхідне для держави, прийде саме собою.

Так що держава має здійснювати чотири доброчесності: мудрість "σοφια" є гідністю владарів; мужність "ανδρεια" є гідністю воїнів або сторожі; поміркованість або стриманість "σωφροσυνη" – гідністю нижчого класу; нарешті, справедливість або правда "δικαιοσυνη" є не чим іншим, як гармонією трьох перших доброчесностей, – гармонією, згідно з силою якої кожний у державі буде робити свою справу "τα αυτα πραττειν".

Платон повстає проти тієї схильности людини, внаслідок якої вона береться за багато завдань; ця схильність суперечить єству людини, причому вона, 1) якщо має якусь одну доброчесність, наприклад, мудрість, то й має діяти у колі саме цієї доброчесности, 2) кожна справа доводиться до досконалости лише тоді, коли людина цілком нею поглинута, – владар лише тоді буде гідний своєї посади, коли буде цілком відданий своєму призначенню, обов'язкові. Отже, в гармонії доброчесностей, щоб кожний робив свою справу, – ось у чому полягає проста, елементарна реалізація ідеї держави.

Але крім того, що держава є людиною великих розмірів,

вона є, вчить Платон, ще й космосом малих розмірів. Спарта та ін. називали свою державу космосом; Платон також каже, що людська держава має бути створена за взірцем творення космосу Богом, бо лише тоді людина може наслідувати Бога. А космос містить у собі три ідеї, три підпорядковані елементи: 1) елемент емпіричний, який уявляється явищем байдужої хаотичної матерії; 2) елемент математичний, який приводить хаотичну масу до певного кількісного відношення; 3) ідеальний. Кажучи іншими словами, у космосі 1) найвища ідея є ідея істини, незмінна, найвища норма усього; але ця ідея реалізується з допомогою 2) математичних законів у 3) хаотичній байдужій матерії, яка приводиться цими математичними законами у певне математичне відношення. Ці три частини космосу перебувають і в кожній людській державі, яка є космосом маленьких розмірів.

Так, хаотичній матерії в // космосі, за Платоном, у людській державі, відповідає нижчий клас – хлібороби, промисловці, ремісники. Але цей клас був би хаотичним, якби над ним не підносився клас сторожів; це – принцип дисципліни, яка стримує інтереси натовпу, нарешті – цій людській державі бракувало б ідеї істини – для цього у ній є суспільний стан владарів, у якому реалізується ідея божественного гаразду. Отже, з двох боків дивиться Платон на державу: з одного боку, вона має виявляти сутність людини (держава – людина великих розмірів); з другого – вона має виявляти сутність космосу (держава – космос маленьких розмірів). 110

Поняття дисципліни як непорушности ладу в державі уперше було вироблено римським ґенієм. Відповідника цьому термінові ми не знаходимо у грецьких письменників. Але у Платона ми зустрічаємо те, що, мабуть, видається незрозумілим, це – сила математичної освіти. Платон упевнений, що математична освіта надасть духові силу, твердість, стійкість і – людству – повагу до ладу. Ось чому Платон у "Республіці" наголошує на величезному значенні математики, – причому математична освіта вносить лад, гармонію в хаотичний світ інтересів і потреб.

Ось проста сутність держави, як її визначає Платон. Думка Платона така: досягніть того, щоб кожний стояв на своєму місці, знищіть цю сліпу конкуренцію, в якій сили витрачаються задарма, причому один досягає мети за рахунок іншого, відкиньте цей порядок, що ображає людство, де сили шкодять одна одній, інтереси протилежні один одному; тільки-но ви цього досягнете, тільки-но встановите такий принцип, то окремі форми держави відбудуться самі собою.

ЗАСОБИ ДЛЯ ЗДІЙСНЕННЯ ІДЕЇ ДЕРЖАВИ

Для влаштування ідеальної держави Платон звертає увагу на два засоби: а) один є внутрішня організація держави; б) другий – зовнішня організація.

З внутрішнього боку. Виховання: а) загальне. Примусом, насильством досягнути нічого не можна. Тільки вільне, методичне виховання звільняє людину від чуттєвости, пристрастей і т. п., дає їй пізнання, до чого вона прагне, до чого вона здатна. Тільки це вільне виховання уможливить ту організацію людської держави, де кожен живе і робить для всіх, а всі – для кожного.

Платон іронічно ставиться до писаного закону. Він переконаний, що писані закони не відвернуть лиха в державі, що вони мають лише привид права, від них може походити лише формалізм, – а ідея права полягає в духові людини. Тому замість того, щоб видавати для громадян закон за законом, краще діяти на них точно – розрахованим переконанням, виховувати їх так, щоб відвернути всі погані випадки в житті, щоб не було ворожнечі інтересів. Звідси: 1) виховання є справа держави; 2) закони виховання носять у собі всі закони держави. Основа цього виховання полягає в ідеї гаразду, бо від здійснення ідеї гаразду залежить гідність як окремої особистости, так і цілого суспільства, самої держави.

Оскільки через ідею гаразду держава здобуває не лише значення тимчасове, а ще й безвічне, – бо лише на ґрунті держави людина готує себе для безвічного буття (держава як інституція моральна) – то основне виховання громадян //
111 має бути релігійним. На противагу думці Ґуґо Ґроція, який казав, що право має санкцію навіть і в тому разі, якби не було Бога, Платон доводить, що допоки у людини нема правильного поняття про Бога, доти не може бути істинного поняття по справедливість, не може бути розумного виправдання державного ладу, правильних понять про закони. Тому перша й головна турбота держави полягає в тому, щоб виховати дітей громадян з раннього віку в істинних поняттях про Бога і доброчесності, бо з досягненням зрілого віку вони повинні зайнятися суспільними справами, сприяти Богові в управлінні світом.

Щоб дати дітям такі релігійні поняття й поняття про справедливість, необхідно живити їх правильними мітами. Але у поетичних витворах часто містяться мітичні вчення про сварки, перелюбства богів, про те, як вони чинять лиходійства, карають чесність, винагороджують безчестя і т. п. Це має бути

вигнаним з педагогіки. Проти такого антропоморфізму поетів Платон озброюється навіть до того, що піддає остракізмові Гомера і Гесіода, найвеличніших і найулюбленіших елінських поетів. Платон дивиться на поетичні творіння з висот морального пункту зору і розходиться у цьому з усім грецьким світоглядом. Він бачив у цих витворах спотворені релігійні й моральні поняття, які жодним чином не мають бути закорінені у молодому розумі вихованців. Тому всі твори, що містять у собі релігійні опінії, тлумачення догматів мають піддаватися в ідеальній державі найсуворішій цензурі.

На цій загальній релігійній основі виховання проходить три ступені освіти: музично-гімнастичної, математичної й філософської. Перша, популярна в усіх греків, становить у Платона нижчий ступінь, остання – вищий. Виховання має розвинути в людині ідею доброчесности, підносити її до єднання з істиною і гараздом. Цей розвиток відбувається по трьох формах: ми здобуваємо або звичку до доброчесности, або досягаємо правильного чіткого знання доброчесности, або, зрештою, засвоюємо доброчесність у надчуттєвій ідеї. Тому й вихованню властиві три основи: перше засновується на звичці (музично-гімнастичне); друге – на ясній і чіткій кмітливості (математичне); останнє (філософське) – на знанні божественного гаразду. Закони психології показують, що саме ці три кола виховання мають бути зведені у державі докупи.

Музично-гімнастичне виховання було основним у грецькій державі. При цьому під музикою розуміли подібне, як розуміється у нас. Муза у греків була поєднанням усіх мистецтв. Згідно з гуманним принципом греків, основний елемент музики – голос, другий – акомпонемент. Тому музика навіть не мала самостійного значення. У "музичне" коло входило усе, що діє на душу людини, крім тіла. Тому під музичним вихованням Платон розуміє все, що діє на душу вихованця. А коли ми діємо на душу через тіло, то з'являється гімнастичне виховання. Виховання музично-гімнастичне має бути істотно гармонійним, причому людина як істота, що пізнає і діє, повинна здобувати через гімнастику тверду, непорушну в рішеннях волю, а через музичну освіту звичку з задоволенням спинятися на всьому прекрасному й істинному.

Як на найвище завдання владаря Платон // звертає увагу 112
на те, щоб освіта гімнастична і музична гармонійно поєднувалися; як каже Платон, у державі страждання часто походять не від боротьби добра і лиха, а від природного антагонізму між доброчесностями: якщо людині властиве, наприклад, єство музичне, то вона є слабка і розніжена; а мужня

людина, навпаки, не має ніжного серця. Тому істинний владар має поєднувати музичне й гімнастичне виховання. Музика має протидіяти грубощам; гімнастика дає міцність тілові, енерґію духові й протидіє слабкоєцам та розніженості.

Поєднуючи музику й гімнастику, ми надаємо духові вихованця твердости, енерґії й м'якости, сприйнятливости до всього прекрасного. Для цього, однак, необхідно, щоб, з одного боку, гімнастична освіта не мала того військового табірного характеру, якого їй надала Спарта, бо її мета полягає в тому, щоб зробити дух твердим і енерґійним, а не лише тіло, з другого боку, з музичної освіти мають бути усунені всі враження пристрасні, сентиментальні, такі що розніжують, бо її мета – не розслаблення людини, а її наближення до сприйняття гаразду й прекрасного. На цій підставі Платон висловлює своє несхвалення табірній спартанській гімнастиці й лідійським мелодіям та пісням, що шкідливо діють на моральні почуття. Музика й гімнастика, за Платоном, мають піддаватися цензурі. Таким є виховання, що насаджує доброчесність у формі звички.

Математична освіта (науки: математика, прикладна геометрія, астрономія) дає змогу осягнути істину в сфері конкретних волевиявлень. Математичним наукам властива та точність істини, та неухильна необхідна послідовність, яка не властива іншим наукам. Ось чому ці науки слугують середнім перехідним ступенем до ділянки вищої освіти – філософського і царського мистецтва. Спочатку необхідно споглядати істину в космосі; занурившись у споглядання космічних явищ, громадянин набуває глибокої кмітливости, доходить до усвідомлення ідеї гаразду і виходить розумним діячем у космічній державі. Хто не набув освіти математичної, той не може бути корисним у державі ані собі, ані іншим. Усі філософи софісти, як, наприклад, Горгій, Протагор та ін., не вивчали математики й тому не принесли користи.

Лише на основі математичної освіти можлива та вища освіта, філософська, що досягається через діалектику, яка вивільнює людський розум від чуттєвих конкретних образів і надає йому можливість осягати істину й доброчесність у відсторонених формах. Філософська освіта могла б іти вслід за музично-гімнастичною, але такий перехід був би важкий, як важкий є перехід в'язня з похмурої в'язниці на вільне світло. Вихованець, який жив у сфері буденних, повсякденних понять, міг би цілком втратити голову, зіткнувшись з відстороненими ідеями, бо йому було б важко відрізнити мрію від події, факт від принципу.

Все наше життя, каже Сократ, нагадує життя в'язнів, закутих у ланцюги й ув'язнених у підземній печері, в яку

зверху ледь проникає слабке світло сонця і в якій на одному боці відображається усе те, що відбувається нагорі. Біля цієї печери проходять люди, несучи різний мотлох, статуї, зображення людей і тварин та ін., а тіні всього цього падають на прозору стіну печери. В'язні, що перебувають у підземній печері, не бачачи нічого, окрім тіней, твердо переконані, що бачать самі речі, й у бесіді один з одним тіні називають речами, навіть залічують до цих // тіней звуки, 113
що лунають від тих, хто проходить. "Ось, – каже Платон, – образ нашого земного існування; ми не бачимо цілої людини, а кажемо що це людина, ми не бачимо доброчесности, а уявляємо, що бачимо її". "Але, – продовжує Сократ, – якби випустити в'язня на світло, то він втратив би голову. Від почуття реальности не міг би споглядати самі речі й був би упевнений, що живе серед тіней, його поняття про речі будуть [не] набагато тверезіші й правдоподібніші. Тому, аби навчитися терпіти враження істинного світла й істинних речей, йому знадобилася б певна звичка. Так само необхідна поступовість, опосередковуюча ланка для здобуття філософської освіти".

Ця філософська освіта або діалектика веде до пізнання істини й гаразду у формах усезагальних, відсторонених. На цьому ступені, згідно з Платоном, знання добра й доброчесність є опосередкованими. Істинне знання відбувається тоді, коли людина керується не випадковими опініями, поширеними в суспільстві, а коли пізнає саму сутність речей або ідею. Споглядаючи істину в сфері ідеальній, така людина не припускатиме хиб і в сфері конкретній, буде чітко бачати, що в суспільстві справедливе, а що несправедливе. Лише такий мудрець або філософ має право бути владарем держави.

Окреме виховання (спеціальне). Загальний план виховання Платон поділяє по суспільних станах; але застосовує його так, що має на увазі лише діяльних громадян – владарів і воїнів. *Виховання правителів.* Найвище філософське виховання має бути дано владарям. Про це Платон пише: "поки у містах, – каже у "Республіці" Сократ Главкону, – не будуть царювати філософи або – нинішні владарі не будуть щиро й задовільно філософувати, поки верховна влада й філософія не зіллються воєдино, доти любий Главконе, не можна очікувати кінця бідувань суспільства, та, думаю також, і бідування усього людства". Отже, владар має здобути філософську освіту, яка надає вище єство.

Зокрема, Платон займається викладом заходів виховання майбутнього владаря. З раннього віку він має здобути загальнорелігійне виховання, має вислуховувати морально-релігійні поетичні оповіді; потім він здобуває виховання музично-гімна-

стичне. Його свідомість далі визріває через математичне виховання, причому через математичну освіту він входить у контакт із божественним космосом. Це виховання розпочинається з 20-го року, щоб бути здатним з 30-го року віддатися діалектиці, науці про істинний гаразд. Але при цьому, коли виховання здійсниться, він не прямо вступає в суспільний стан владарів, а повинен ще зазнати життя – протягом 15-ти років він має бути полководцем і лише з 50-ти років зайнятися своєю справою. До владаря він повинен пройти різні державні посади і лише в зрілому віці (50 років) вступає в суспільний стан владарів, тобто держава, згідно з Платоном, має бути підпорядкована мудрим, зрілим і здоровим старійшинам, які перебувають вище від пристрастей і духу партій. Оскільки справа владаря важка, то владарі повинні чергуватися з перебігом кількох років – одні відходять на відпочинок, інші посідають їхнє місце, поки не прийде черга і їм відійти на час від державних справ.

Виховання воїнів. Молодша сторожа почерпує свою освіту з музично-гімнастичного й математичного виховання. На відміну від владарів вони не здобувають філософського ви-
114 ховання і тому в них // доброчесність звички та здорового глузду мають першість над доброчесністю істинного знання.

Інший засіб для здійснення ідеї держави Платон наводить б) *у зовнішній організації держави*. Сутність державних закладів має бути така, щоб окрема особа в усі моменти свого життя була безумовним ораганом цілого, цілком підлягала одному цілому, і в цьому полягає вища доброчесність особистости та міцність держави.

На цій підставі народження громадян як таке, що має вплив на фізичне й моральне здоров'я, на розум громадянина і соціальний побут, повинно бути підпорядковане суворому контролю держави. Мудрість владарів призначає: кому з громадян бути батьком і в яку пору року, визначає число народжень, умертвіння слабких і нездорових дітей (закон Лакедемонян), знищення плоду, щоб ліквідувати надлишок громадян. Шлюб не повинен мати індивідуального характеру. В інтересах народження здорових, міцних дітей Платон припускає спільність жінок у храмі, однак не мають значення взаємні симпатії. Діяльність владарів повинна переважно спрямовуватися на те, щоб статеві взаємини зі здоровою й міцною жінкою були винятковим правом здорових чоловіків.

Як народження, так і виховання дітей є справою громадською, складає виняткове право держави. Підставу державного виховання Платон проводить так суворо, що цілком знищує сімейне життя. У його державі ні батьки не знають

своїх дітей, ні діти своїх батьків. Дітей одразу після народження віддають в особливі виховні заклади, куди можуть приходити батьки (наприклад, для годування дитини грудьми), але хитрістю владарів діти майстерно підставляються. Виховуючись у таких закладах, діти шанують усіх дорослих як своїх батьків, а дорослі люблять, у свою чергу, всіх маленьких як своїх дітей. Таким чином виникне спільна кревна любов між дітьми й громадянами.

Коли сім'я втратить таким чином свої істотні функції, то жінка й чоловік на ґрунті цієї держави стають рівноправними. Жінка втрачає природне коло своєї діяльности, де вона є пані й господаркою, вона також існує для спільного гаразду, як і чоловік. Платон знав про стародавніх амазонок і вимагав, щоб жінка була товаришем чоловіка і в боях. З цією метою у державі жінки займаються гімнастикою на палестрах, так само як і чоловіки. Крім того, гідність людини не залежить від статевої відмінности, тому жінці має бути відкрита арена суспільної діяльности так само, як і чоловікові; вона може бути і владарем держави, звичайно, з певними обмеженнями, які тісно пов'язані з її природною слабкістю порівняно з чоловіком.

Але все-таки статева відмінність тут нічого не означає. Платон зауважує: "Коли ми обираємо владаря, то обираємо його зовсім не тому, що він самець, а тому, що він мудрий; інакше довелося б призначати у владарі людину, досконалу в статевих органах, а не в доброчесності". Згідно з тим моральним комунізмом, який запроваджується у державі Платона, у цій державі приватної власності не повинно бути, а має бути лише власність спільна.

Число громадян у влаштованій так розумно державі не має бути занадто велике, для розквіту держави достатньо 1000 осіб. За елементом, з якого вона складається, це є держава елінська, бо східні й північні варвари не здатні для державного життя. Як елінська держава, вона має бути у ворожих взаєминах лише з // варварами, а з іншими елінсь- 115
кими державами вона має перебувати у постійному мирі. Але якщо цей мир унаслідок якихось обставин має бути порушений, то під час війни повинні діяти постанови міжнародного права, а саме, не слід спустошувати ворожу країну й доводити її до руйнації, не слід жорстоко поводитися з полоненими, не слід забирати їх у рабство і т.п. Навпаки, варвари у цьому відношенні не мають ніяких прав.

Позитивне вчення про державу цим і завершується в "Респуліці" Платона. У цьому ж творі ведеться дослідження Платона про недосконалі держави. Платон, хоч як твердо він тримається у ділянці чистого умогляду, одначе усвідом-

лює, що описана ним держава може бути істинною й може існувати лише у своїй ідеї, а насправді такої держави немає. Платон пригадує, що він живе у світі явищ, де все підпорядковане законові мінливости і псування, навіть усе прекрасне. Цей же закон мінливости й псування потрібно співвідносити і з державою.

Щоб пояснити, чому нема такої досконалої держави на Землі, а разом з тим пояснити усе розмаїття існуючих політичних закладів, Платон досліджує цей закон мінливости й псування, згідно з яким держава поступово відхиляється від свого ідеалу. Бувають епохи, коли, не зважаючи на безліч людей, нема необхідних елементів для створення досконалого цілого, тоді урядування державою доручається людям з менш досконалою доброчесністю, а держава перероджується морально.

Завдання філософії, з огляду на розмаїття історичних форм [держави], – визначити їхню вартість. Та держава, яка існує задля доброчесности і через доброчесність, має своїм припущенням владу, надану істинно й точно божественною мудрістю. На Землі ця держава є монархія, найдосконаліша, найбожественніша форма земної держави. За нею йде аристократія (де влада зосереджена в руках багатьох осіб). Тут держава є істинна, бо безумовна влада у ній належить особам, сповненим відання ідеї загального гаразду, владарі тут також істинні, бо їхня влада засновується на загальній доброчесності, корисній для гаразду цілого, а не на особливій (суспільно-становій) доброчесності.

За цими йдуть недосконалі форми. В епоху, коли нема людей, здатних бути істинними владарями, вибір владарів визначається або їхньою військовою доброчесністю, або майном. Це суперечить законові чистого розуму, згідно з яким від здатности до одного не можна робити висновку про здатність до всього іншого. Між тим за умови панування чести люди чинять усупереч цьому законові – обирають владарями воїнів (від здатности бути відважним воїном не можна зробити висновку про здатність бути владарем). Так виникає тимократія – однобічна форма, у якій особлива суспільно-станова доброчесність набуває виняткового значення. У такій державі панує сила й хоробрість і сильно розвивається честолюбство. Однак ця форма, хоча і недосконала, але не безумовно погана.

А коли влада переходить до промислового класу, пройнятого почуттям інтересу, то виникають усі недосконалі форми, які мають, утім, розумні ступені недосконалости. Держава буде менш погана, коли влада у ній зосереджена в руках небагатьох багатіїв, бо тут існує доброчесність, властива промисловому класові (поміркованість). Так виникає

олігархія. Більш нестерпний різновид становить держава, коли вона існує в інтересах бідних, – демократія, у якій царює анархія, повний розгул пристрастей. Але найвідразливіший різновид держави є тиранія, коли держава бідних обирає собі владаря, який // царює з вузького політичного 116
розрахунку. Ось форми, які становить держава у своєму поступовому відхиленні від ідеалу, у своєму падінні до крайньої руйнації.

Коли ми порівнюємо виведення Платоном форм держави, зроблене в "Республіці", з тим, яке він зробив у "Політикові", то бачимо, що у "Республіці" Платон групує форми інакше, ніж як у "Політикові". У цьому творі він узяв два початки для виведення форм [держави]: 1) число владарів і 2) закон. У "Політикові", таким чином, розрізняються держава закону і держава сваволі, тому там ми маємо такий порядок форм:

Досконалі:
1. Монархія.
2. Аристократія.
3. Демократія.

Недосконалі:
1. Демократія.
2. Олігархія.
3. Тиранія.

А в "Республіці" ми зустрічаємо такий порядок:

Досконалі:
1. Монархія.
2. Аристократія.

Недосконалі:
1. Тимократія.
2. Олігархія.
3. Демократія.
4. Тиранія.

Таким чином, виходить суперечність: в одному діалозі Платон вважає демократію вищою від олігархії, а в іншому випадку навпаки. Як це пояснити?

У "Політикові" Платон, кажучи про реалізацію ідеї держави, робить, як ми бачили, розрізнення між державою закону і державою сваволі; в "Республіці" він обходить це розмежування, і недосконалі форми йдуть у нього в іншому порядку. Річ у тім, що один і той самий факт – (емпірична держава) розглядається з двох пунктів зору. В "Політикові" держава розглядається з боку її можливости наблизитися до ідеалу або досліджується метод, за допомогою якого може здійснитися це наближення. А в "Республіці" маються на увазі різні відхилення владарів від закону справедливости;

держава розглядається з боку її можливости відхилення від ідеалу справедливости. У цьому відношенні олігархія менш схильна експлуатувати державу, тому вона, хоч і мало, але досягає правди й доброчесности більше, ніж демократія.

А, втім, як у "Політикові", так і в "Республіці", Платон має на увазі одне – вказівку на ті революції й перевороти, яких зазнала елінська держава від часу свого початку до падіння. Насправді Платон бачить монархію Гомера і аристократію, потім демократію й олігархію. Незбігання не дає змоги вирішити – яка із цих двох форм пристойніша й ближче підходить до ідеї держави, причому, з одного боку, олігархія містить у собі властивості гарні, з другого, атенська демократія витворила мистецтва, науку, цивілізацію.

ЗАГАЛЬНИЙ ПОГЛЯД НА ВЧЕННЯ ПЛАТОНА ПРО ДЕРЖАВУ

Твір Платона "Περι πολιτειας" викликає найсуперечливіші судження. Що сказати про це вчення про державу? У первісному вченні, особливо коли воно належить такому генієві, ми сподіваємося знайти такі істини, які за своєю простотою мають більше значення, ніж твори розуму, що спирається на витончені аналізи. Як у Гомера є щось первісне, таке, що свідчить на дружбу розуму й інстинкту, так у творах Платона є багато такого, за чим, незважаючи на всі дивацтва й недоречності, "Республіка" його складає предмет вивчення. А проте за такого вивчення в літописах науки ми не зустрічаємо суперечливіших суджень ні про що інше, як про вчення Платона, викладене у його "Республіці".

Одні кажуть, що тут закладені великі початки й істини і що непотрібно наголошувати на слабкостях та недоліках вчення Платона, а а далі розвивати його у тому ж самому напрямі. Так захищав Платона Кант. Але здебільшого у цьому творі бачать недостатню і слабку спробу з'ясувати сутність держави. Існує три погляди на "Республіку" Платона. Дюрінг убачає, що
117 в "Республіці" Платон накреслює ідею жрецької // держави; більшість убачає в "Республіці" утопію; нарешті, історична школа позитивно заперечує Платона за його комунізм. Ось три погляди, які згрупували недоліки вчення Платона.

Стосовно погляду Дюрінга, що ідея Платонової держави є ідеєю держави жрецької, то слід лише пригадати те місце у "Федрі" Платона, де він дає нам градацію душ, що здобули зміст у досвітовому житті, аби бачити, що не про жрецьку державу йдеться в нього і яке місце відводить Платон жрецям у загальній ідеї держави. Коли душі приходять у

світ, то приносять із собою певний зміст, більший чи менший, хто має у більшому обсязі цю духовну власність, той робиться товаришем філософії; далі йде політик, що володіє царським мистецтвом і т. п.; а вже на п'ятому ступені стоїть жрець. Звідси видно, що не про жрецьку державу йдеться у Платона. Жрецьке служіння Платон поціновує, але вказує, що воно часто само є скоріше містичний, ніж розумовий стан жерця, і не є тим, що відповідає станові самого розумного людства. Звідси видно, що ідея Дюрінга позбавлена ґрунтовности.

Згідно з іншим поглядом, Платонова "Республіка" є утопія, але дослідження показує, що Платон має на увазі дійсність. Як у виведенні різноманітних форм держави Платон має на увазі історичні держави Греції від Гомера, так і у визначенні того, чим має бути держава, Платон має на увазі старожитний побут елінів. Еліни мали глибоке переконання, що виховання здебільшого є засобом проти бідувань людства; тому діти мають належати державі, яка їх повинна виховувати.

У цьому класичному творі Платона особливо віє первісний елінський дух. В епоху Геракла, коли чуттєвість не проникла на Олімп, коли вона не була розвинута в богах Олімпу, коли царювала щаслива простота побуту, інтереси сімейні були несамостійні, коли царював родовий лад, коли громадяни мали спільні столи, майно і т.п. – у цю епоху переносить нас Платон, зазначаючи, що справді була та держава, яку нині він хотів би запровадити. Там стриманість і мудрість були основою спілкування. Але такий побут в епоху культури неможливий сам по собі; лише мудрість може відновити ту спілку, яка первісно властива людині.

Є серед розмов Платона одна, що дійшла до нас у невеликому уривку, – "Крітій". За змістом цього уривка видно, що тут Платон хотів історично довести те, що у "Республіці" він доводить теоретично. У "Крітії" зроблено спробу зобразити старожитний образ грецької держави. Крітій передає сагу, почуту ним від Солона. Ця сага каже, що колись доряни жили у дружбі в Атенах як одна сім'я. На північній стороні міста було спільне житло й великий зал для спільного столу. Держава тоді не мала ні срібла, ні золота. Від хліборобства, ремесел та ін. нічого не вимагалося, крім необхідного. У цій державі були спокій, безпека і мир. В охороні землі від ворогів брали участь усі, навіть жінки несли тягар війни. Таким чином, згідно з Платоном, був старожитний образ елінської держави. З цього ми бачимо, що Платон був переконаний, що його республіка зі спільним майном, спільністю жінок і т. п. не є утопія. І дослідження показують, що історія

елінів уже мала таку державу, яку пропонує Платон, звичайно, у нерозробленому вигляді.

Окрім цих двох поглядів на вчення Платона про державу, всі інші зосереджуються на звинуваченні Платона за комунізм. Але, очевидно, при цьому передбачається, що в комунізмі нема не лише істин, ясно усвідомлених, але й інстинкту
118 істини, що ми не можемо припустити у Платона. Далі, Платонів комунізм позбавлено підстав піддавати тому осудові, який виявляється підставою нині з огляду на новий комунізм. Як уся філософія Платона, так і його вчення про державу, [є] такі твори глибокої давнини, що їх потрібно по змозі поціновувати такою мірою, яка мала б опертя у самих тих творах. Правильна оцінка таких творів може бути зроблена 1) з погляду історичного, 2) з погляду наукового. Тому при оцінці Платона треба 1) увійти в дух і характер епохи, яку зображає Платон; 2) увійти в те середовище, яке мали стародавні письменники не лише грецькі, а й римські, ще не піднесені християнством.

Ми сповнені надії, яку нам дало християнство, дивимося з упевненістю навіть на те життя, яке на наших очах зазнає розкладу і гниття. Лише у християнстві прийшли до усвідомлення, що розклад й гниття не є знищення, що кожне гниття є вказівка на нові початки й кожна смерть держави є вказівка на нове її життя, на можливість кращого розвитку. Цього переконання не має ні Платон, ні Арістотель, ні Ціцерон та ін. У новий християнський час ми бачимо джерело оновлення життя і знищення бідувань у початках індивідуальної вільносьи. Але античний розум не дійшов до усвідомлення цього принципу; стародавні філософи там дивляться на бідування [не] з погляду початків, як дивимося ми.

Уявляючи собі цілковитий розклад елінського життя, який [привів] усе це життя до нищення, уявляючи собі ту анархію, яка настала з пануванням демосу і яка швидко руйнувала усе прекрасне, стародавні філософи, на противагу нам, бачили, що це залежить від пробудження початків індивідуальної вільности. Що таке софістика? – Це філософія, яка уперше призвела до усвідомлення принципу індивідуальної вільности. Що таке Арістотель? Це – ґеній, який відчув у собі індивідуальну вільність. Але елінізм засновувався не на цьому принципі. Його принцип – гармонія, космос, об'єднання сил у спільному праві. Ось чому початки індивідуальности, створені софістами, були згубні для грецької держави.

Лише стародавньому народові – римлянам, судилося створити державне і приватне життя на підставах індивідуальности. Принцип індивідуальности, який виявився згубним для грецької держави, був джерелом римської величи та міцно-

сти римського життя. Індивідуальність у римлян була вільна під загальним правом і законом; лише під цим її визнанням може бути зрозуміла боротьба патриціїв і плебеїв. Ідея загального закону була тією формою, на яку завжди могли спиратися індивідуальні сили; – чого нема й сліду в греків. Тому ми бачимо, що лише римському ґенію вдалося створити чисту республіку. А героїчна монархія елінів закінчилась демократією, але ця демократія не дійшла до чистої республіки, яка мала б свій характер у відмінності "res publica"[1] від "res privata"[2] і в участі всіх у владі.

Ми звикли під поняття людини підводити всіх людей і вважаємо, ніби вони складають екземпляри одного й того самого [роду]. Але сутність кожного духу з багатьох сторін його буття є чимось несумірним з іншим духом. Він сам по собі є окремою сутністю і має свій особливий світ, має свої почуття, думки, які визначають лише його буття. Коли запитуємо, а як же такий цілком своєрідний дух може бути поєднаний з іншими, то знаходимо відповідь у попередній теорії, що ми поєднуємося за формальним правом. У цьому полягає глибокий основний принцип приватного права – необхідне формальне право, причому лише на ньому можуть бути поєднані індивіди; а на його змісті люди мають бути несумірні, причому кожний // дух має своє особливе 119
буття і зміст.

Так і в інших сферах життя цей закон індивідуальности є основний. Ніхто не може відтворити, повторити у собі особистість іншого, навіть думки іншого; постає питання – як же ми встановлюємо єдність у державі? Ця єдність у громадянському світі дається через формальне право так само, як єдність різноманітних наук досягається через своє формальне право – логіку.

Перейдемо в іншу галузь – у галузь почуттів. Що кожний із нас бачить і відчуває – це його справа. Деякі відчуття або образи викликаються чимось в одному суб'єкті, інші – в іншому. Кожний живе своїм власним життям; відчуття одного не можна поставити на місце відчуттів іншого, тобто відчуття і почуття одного – несумірні з відчуттями і почуттями іншого. Який же принцип об'єднання має бути тут? Він даний у математиці у формальних законах простору й часу. Отже, у цій якнайглибшій ідеї індивідуальности дані якнайглибші основи того, чому на кожний зміст життя є відповідний формалізм.

У цьому ж полягає причина, чому народи прийшли до

[1]*лат.* державні справи.
[2]*лат.* приватні справи.

24*0-68

розрізнення “res publica” і “res privata”. Але елінізм не дійшов до цього світогляду, і ось чому пробудження початків індивідуальности в епоху Пелопонеської війни виявилось руйнівним для елінського життя, тоді як у Римі ці початки були творчою силою, яка створила велич Риму і міцність його державного й приватного життя. Стародавні елінські письменники без цієї сили надії, наданої нам християнством, не можуть дивитися у майбутнє і, дивлячись на цілковиту руйнацію і гниття життя під впливом нового принципу, дійшли висновку, що сам цей принцип є чимось лихим, руйнівним.

Звідси вже зрозуміло, чому Платон будує державу на тих засадах, що приватне життя має бути якомога більш утруднене, що його зміст має бути принесеним у жертву загальному життю держави; зрозуміло також, у чому Платон дивився назад на стародавнє життя, доводив, що лише там можна відшукати засоби для оновлення суспільства. І в цьому полягають як недоліки вчення Платона, так і та суперечність, яку ми знаходимо між його вченням про людство і державу.

Платонова держава, як вона зображена в “Республіці”, складає суперечність з сучасними закладами атенського суспільства, у якому державна влада не мала ні сили, ні гідности, а загальний гаразд зникав у політичній боротьбі демократії. Платонова держава, на противагу сучасним йому елінистичним державам, засновувалась на такій штучній верховній владі, яка не мала жодних приватних інституцій, – це держава без сім'ї, без власности; влада в ній наділена чудовою освітою, і вона не мала жодних інших інтересів, окрім того, щоб бути захисницею загального гаразду, джерелом його буття. Цей принцип, узятий у своїй відстороненості, виправдовує як історія, так і теорія.

Правителі й воїни у Платона не є суспільними станами в точному значенні, вони не мають жодних суспільно-станових інтересів; усе їхнє життя зосереджене на політичній діяльності. І ось у Платоновій “Республіці” вперше висловлена ідея такої держави, завдання якої полягає у здійсненні ідеї Одічної Правди, справедливости і загального гаразду, вперше висловлена ідея такої держави, у якій верховна влада має підноситися над соціальними інтересами, слугуючи центральною силою всього державного ладу. Справедливість, за визначенням Платона, полягає у тому, щоб кожний робив свою справу. Тому владарі повинні мати свою справу, яка відрізняла б їх від інших громадян. Ось чому політична діяльність властива виключно владареві.

І історія показує, що держава не зраджує цього принципу верховної державної влади; вона показує, що виділя-

ються повсюдно ті суспільні стани, на які вказує Платон, – скрізь є класи урядовий, військовий і робітничий або промисловий. Це – три елементи, без яких не може бути держави. Платон уперше усвідомив це. Він перший поставив питання – що потрібно для існування держави?

Як для існування людини згідно з її призначенням, відповідає він, необхідне а) харчування, так і для того, щоб існувала держава, потрібний орган, який би надавав їй усе матерільно-необхідне, це – промисловий клас; б) як для людини необхідна сила, щоб захищати себе від різноманітних нещасть, так і для держави необхідна така сама сила, яка надавала б їй зовнішню безпеку – військовий клас; в) як людині необхідний розум, щоб регулювати всі свої здатності, схильності й бажання, так і державі необхідний такий розум, який вносив би гармонію, мир і лад повсюдно, – це клас владарів. Із цих трьох головних елементів держава має бути побудована так, щоб кожний був на своєму місці, діяв у колі своєї доброчесности, робив свою справу ("τα αυτα πραττειν").

Далі – цікава та спроба, яку зробив Платон, щоб виокремити державну владу з суми інших елементів держави. Як нам вдається поставити державну владу так, щоб вона була репрезентанткою спільних інтересів? Для цього ми маємо різноманітні спроби розбудовувати державу із ладу народного життя. Платон не знаходив засобів відокремити політичну владу від соціальної в устрої народного життя. Тому він знаходить ці засоби у колі метаморальному – у вихованні. Якщо виховати людину в ідеї гаразду, тобто так, аби вона вирізнялася цією всезагальною якістю, то безперечно, вона буде здатна до ладування, бо буде пройнята // всезагальним гараздом. Ось справді утопія – що ніякого штуч- 120
ного методу для впровадження у державі неупередженої влади, яка слугувала б спільним інтересам, – не потрібно, окрім надання людині спільного гаразду, тому що з цього походить виконання цього гаразду.

Отже, основним прагненням Платона в "Республіці" є відшукати владу, силу, які підносились би над приватними інтересами. Коли цю владу знайдено, Платон відокремлює її зміст від змісту приватних інтересів. Для Платона як першого дослідника дуже природним було зрозуміти, що політична влада не лише відрізняється від приватних інтересів, але й несумісна з ними. Ось звідки походить боротьба платонізму з приватним правом. Громадянин у ділянці держави не має нічого приватного – ані сім'ї, ані власности, усе це належить третьому суспільному станові, який не становить собою діяльних громадян. Так зі спроби відшукати принцип

державної влади походить Платонів комунізм.

Очевидно, що цей досвід повинен підлягати окремішньому поціновуванню порівняно з комунізмом нашого часу. На що вказує сучасний комунізм? На необхідність того, аби предмети насолод були поділені, аби джерело нашого життя було приступне для всіх. Очевидно, що новий комунізм ґрунтується на засаді евдемонізму. Тоді як одні насолоди полягають у матеріальному задоволенні, харчуванні, інші – в статевій спілці, сучасний комунізм знаходить для себе основи у постійній вказівці на пролетаріат, а не на статеву спілку. Цього ми не бачимо у Платона. Наскільки сучасний комунізм надає значення чуттєвим насолодам, початкам евдемонізму, настільки стародавня філософія взагалі не могла робити цього. Ми бачимо, що у всіх стародавніх філософів, а у Платона особливо, чуттєві насолоди зводяться до мінімуму.

Платон спостерігає, що є гаразди [або статки] подільні, на які спирається сучасний комунізм і які приводять нас у ворожі взаємини з іншими, і є гаразди неподільні (наука, мистецтво та ін.). Саме цими вищими гараздами Платон хоче наділити державу так, що подільні гаразди зводяться до нікчемности; таким чином поєднати усіх спілкою справедливости, аби піднести людину до мудрости, внаслідок якої вона має відкинути як негідні усі чуттєві насолоди. У цьому полягає недолік стародавньої філософії загалом, ніби подільні гаразди – ніщо, тому Платон у цьому відношенні є істинно елінський стародавній філософ.

Згідно з Платоном, комунізм необхідний для того, аби людина не віддавалася виключно чуттєвим насолодам; навпаки, новий комунізм висуває як свою необхідність те, аби надавати людині змогу насолоджуватися цими статками. Тому й окремі питання Платонового комунізму порівняно з новими мають бути пояснені з особливости неосновного напрямку: а) називається спільність жінок. Новий комунізм дивиться на цю ідею так, що передбачає, що сімейна спілка входить у моральні взаємини таким самим чином, як і дружба, тобто що вона повинна цілком залежати лише від сваволі кожного. Подібно до того, як поєднання дружбою, її нерозірвання ні від кого іншого не залежить, окрім як від окремих осіб, так само й шлюб повинен визначатися лише самими суб'єктами й залежати від сваволі осіб; поєднання шлюбною спілкою і розірвання її залежить від окремих осіб, які укладають між собою цю спілку.

На такому принципі засновується новий комунізм. Нічого подібного не бачимо ми у Платона. У нього ця проблема повинна спонукати до роздумів кожного. Платон зазначає,

що від статевої спілки між чоловіком і жінкою народжується людина, член суспільства, що у лоні матери він здобуває здоровий чи нездоровий організм, а це важливо для суспільства. Тому чи можна байдуже ставитись до такого важливого акту? Звідси випливає, що акт чоловіка і жінки не має бути відданий сваволі пристрасти окремих осіб. Він має бути під віданням вищих владарів, старійшин, людей, яким властиві досвід та мудрість. Такий видатний акт, як народження громадян, не може бути поставленим так, аби його не визначав вищий розум владарів. Ось принцип спільности жінок згідно з Платоном.

в) *Спільність майна.* Згідно з новим комунізмом, потрібна спільність майна для того, аби кожний мав частку у винагороді матеріальним гараздом, щоб не було пролетаріату. У Платона інша засада. У нього ми виходимо з цієї спільности: подільність гаразду походить з ідеї неподільного гаразду. Згідно з Платоном, неподільний гаразд є такий, що чим більше людей, які ним насолоджуються, тим краще. У цій же ідеї неподільного гаразду Платон намагається влаштувати й подільні гаразди. Він вимагає спільности майна в інтересах помірности, невибагливости громадян так, аби вони поціновували неподільні гаразди. Мета спільного майна полягає в тому, аби людина жадібно не насолоджувалась чуттєвими (подільними) гараздами, аби завжди мудрість і мужність стримували чуттєвість.

с) *Виховання дітей.* Згідно з Платоном, першорядне право і обов'язок виховувати дітей покладаються на їхніх батьків. Але старовина не мала сім'ї у моральному сенсі; далі, в цьому питанні про істотне виховання те, чи можна виховання дітей // поставити у залежність від їхнього народження? 121
Чи здобуває батько через народження дітей право їх виховувати? І далі, для виховання потрібні інші сили, ніж для народження. Коли хтось здатний народжувати дітей, то чи можна зробити висновок, що він здатен і виховувати їх? І навпаки, держава не залишила без розв'язання цього питання про виховання. Виховання є мистецтво. Хто ж має володіти цим мистецтвом? По-простому припустити, що ним володіє будь-який батько, це буде грубою помилкою. Платон наголошує, що у вихованні першим політиком є і має бути держава.

Вчення стародавньої філософії не залишилося без впливу на наш час. Ідучи вслід за стародавньою філософією, нова держава, – що дуже помітно, – прагне до суспільного виховання. Звичайно, платонічні спільні притулки не запроваджені у новій державі, але у ній є "садки Фребеля", у яких виховуються діти з двох років; та й взагалі лад виховання набуває тепер характеру суспільного. Ми йдемо, та-

ким чином, до тієї ідеї, яка сформульована у Платона.

З усього видно, що комунізмові Платона властивий спеціальний моральний характер; тому й основа його – знищення відмінности між приватним правом і правом громадянським – це релігійна основа, а не евдемоністична. Чому Платон відкидає приватне право? Платон спостерігає той самий факт, який спостерігаємо й ми. Пролетаріат походить з приватного права. Згідно з принципом приватного права, ми повинні захищати свою власність. Але Платон усвідомлює той факт, що приватне право без його вищого опрацювання складає джерело лиха. Заперечувати його принципу не можна, але й полишати його у природному вигляді, спинившись на простому факті відокремлення від громадянського права, також неможливо. Платон каже, що між цими двома сторонами, що суперечать одна одній, має бути щось спільне, аби право приватне і право громадянське вступали у відношення взаємної підтримки.

Ось головні форми платонівського комунізму, їхні джерела та основи.

Але цей морально-релігійний погляд призвів Платона до таких форм, у яких він не може бути реалізований. Крім того, форма і зміст Платонової держави перебувають у суперечності. Від чого це сталося? Це сталося від того, що нове вино влите у старі міхи. Платон для своєї держави звернувся за формою назад, у старожитний час. Він спостерігав на стародавньому Кріті й у сучасній [йому] Спарті комунізм життя і думав, що лише у ньому й можуть бути зреалізовані його ідеї. У Спарті, за Лікурговим законодавством, кожний громадянин мав невідчужувані ділянки землі, але більша частина її витворів ішла на користь держави; у Спарті були сім'ї, але дуже часто владарі ухвалювали постанови, внаслідок яких громадянин повинен поступитися своєю жінкою іншому; діти належали сім'ї, але виховувалися вони під керівництвом педономів у спільних загінках; не характер батька чи матері, а характер табірного життя закарбовувала їхня пам'ять. Взагалі Спарта не припускала вільности індивідуальности; держава визначала усе: їжу, заняття, співи і т. п. Платон бачив, що цей неповний комунізм прийшов, одначе, до блискучих результатів – маленька, слабка спільнота стала однією з могутніх. Природнішим за все Платону було зробити висновок, що повний комунізм має дати результати, ще видатніші. Ось чому він ще більше прямує в глибину історії й ще більше прибирає свою нову ідею у старожитні форми.

Внаслідок цього у вченні Платона проступає суперечність між ідеєю і формою держави, очевидно, створивши такі

форми й заклади, які так само потворні, як потворна була фізіономія Сократа. Фізіономія Сократа, що нагадувала вампіра, відштовхувала своїм хтивим виразом і була потворна; але в цьому потворному тілі жила видатна, піднесена душа. Так само й зовнішні форми Платонової держави потворні, але їхній зміст є чиста істина. Тіло Платонової держави перебувало у суперечності з її духом.

Держава, згідно з Платоном, повинна постати під божественним ладуванням; вона спирається не на божественний закон, а на живі ідеї справедливости і громадянинові в ній належить абсолютна моральна вільність; і, одначе, становище громадянина, згідно з Платоном, визначається таким жорстоким формалізмом, який відштовхує наше моральне почуття; вільність перетворюється на абсолютний деспотизм. Вищою метою такої держави, учить Платон, є запровадження мудрости, філософії, всезагального миру; одначе вона є постійним військовим табором, тобто виховує юнаків для війни. Держава гребує чуттєвими гараздами, стримування є однією з доброчесностей громадян, призначення яких – у знанні істини, поповненні доброчестя; одначе, воїнам обіцяється статева насолода як нагорода за тілесну перевагу; воїн здобуває кращу громадянку.

Ця суперечність між ідеєю Платонової держави й формою, у якій вона реалізується, має свою основу в загальному поглядові усього дохристиянського світу на особистість людини. Особистість людини, згідно з античним поглядом, не мала своєї внутрішньої вартости сама по собі, у своїй нескінченній суті; вона була обмежена належністю до якогось національного духу. Людина не уявляла себе інакше, окрім як перс, римлянин, грек. Ані Платон, ані весь стародавній світ не могли пізнати тієї істини, що людська особистість має внутрішню сторону, якою вона // звернена до Бога і яка не підлягає 122
чужому впливові. Платон хоч і піднісся над цілим античним світом своїм вченням про надчуттєві ідеї, але до цих ідей дух людський хоча і причетний, однак зовсім не іманентно. Цей недолік полягав у його метафізичному поглядові.

Платон визначає взагалі ідею як розум речі, а сутність розуму полягає у піднесенні над феноменом. У державі все індивідуальне є феноменальне, а розум держави є її ідея. Так з поняттям про ідеї Платон поєднує заперечення індивідуальної сторони особистости.

У Римі ми бачимо, що крім загальної влади є "patria potestas"[1], у греків вона є цілком неймовірна, вона у них може бути лише державна. У Римі особистість у своїй інди-

[1] *лат.* батьківська влада.

відуальній сфері розглядалась як "dominus sui iuris"[1], у своїх приватних стосунках вона була цілком незалежна; крім того, були такі сфери людської особистости, де людина лише сама, у своєму сумлінні диктує собі закони, сама собі суддя. Такого визнання індивідуальности ми не знайдемо у греків. Цей самий недолік властивий ідеї Платона про державу так само, як і його філософії. Платон поділяв усі недоліки елінського світогляду – він з поняттям про людину пов'язував лише поняття про еліна, не надаючи йому жодної приватної, індивідуальної сфери.

І все ж ми бачимо у Платона вказівку на той великий поступ, де вперше створена ідея людства; її споглядає Платон повсюдно у відношенні до Бога, але відношення до Бога має визначати відношення людини до природи й собі подібних. Істинні держава і уряд, згідно з Платоновим вченням, на противагу Ґуґо Ґроцію, неможливі без істинної релігії. Ми бачимо, що Платон споглядає людське життя у його вищій єдності. Усі вищі ідеї у державі мають поставати у такій самій гармонії, у якій [перебувають] людина, природа і Бог. У Платона ми маємо особливо ніжне ставлення до людини та її долі. У різні часи Платон шукає різноманітні засоби допомогти людині – таким засобом слугує чи то релігійне виховання, чи то естетичне і т. п. Платон – філософ усіх людських ідей. Цією останньою стороною Платон стикається уже з новим світом, і ось чому у Платонові небезпідставно всі вбачають вихователя для нового життя у християнстві.

5. "ЗАКОНИ" ("NOMOI")

Останній діалог Платона "Νομοι" ближче, ніж "Республіка", наближається як до погляду Арістотеля, так і до нашого. Сама назва цього твору перебуває у тісному зв'язку із сутністю поглядів Платона. Платон був філософом, який постійно розвивав переконання, що закон не є ані найважливішою, ані найвартіснішою формою людського життя. Держава закону є форма побуту, яка підпорядковує, гнітить і не є гідною людини; законові властиво володарювати, але володарювати можна лише над рабами. Людина морально вільна має підлягати божественній ідеї.

А тепер, у найквітучішу епоху філософії, Платон веде мову про закони, про державу законів. Підстава цього полягає у тому розумінні Платона, що та держава, риси якої він викладав у своїй "Республіці", є лише ідеалом того, чому насправді вона далеко не відповідає. Викладаючи зміст

[1] *лат.* господар свого права, незалежний.

"Республіки" Платона, ми відзначили, що Платон усвідомлює відмінність істини ідей від їх здійсненности. Досконалість ідеї не є запорука її здійсненности, і з того, що ідея нездійсненна, не випливає, що вона є порожня й хибна. Ось чому в Платона ми зустрічаємо двоїсте вчення про державу: одне, що має на меті показати, якою має бути держава, і друге, що показує, чим може бути держава, здатності людської природи; перше змальовує нам ідеальний лад державного життя, що відповідає своїй безумовній меті, друге пристосовує цей ідеал до дійсности.

Це усвідомлення Платон висловлює наприкінці викладу своєї "Республіки". Співрозмовник Сократа, Главкон, зауважує: "така держава, про яку ти ведеш мову, Сократе, існує лише в розумі, а на землі, гадаю, ми її не зустрінемо". На це Сократ відповідає: "однак взірець такої держави, якщо хочеш його бачити і згідно зі спогляданням засвоїти собі, існує на небі". Це означає, що для своєї організації держава мудрости і доброчесности вимагає небесного ладу, від якого людський лад є такий далекий. Неправда, що держава, як її змальовує Платон, є жрецька; але справедливо, що у ній людськість, гуманність поставлена під охорону божественного світоладування. Згідно з розумінням Платона, необхідно подивитися на земну сторону людського буття, щоб упевнитися, яка форма може йому відповідати. Ідеальну державу влаштовує мудрість владарів, які існують як живі закони; добро і справедливість царюють не в кодексі, а в духові громадян. Але коли неможливо досягнути того, аби громадяни були внутрішньо добрі й справедливі, необхідно показати форму такої держави, яка відповідала б умовам людського життя, необхідно, щоб жила істина, хоч і формально. Цю мету і переслідує Платон у своїх "Νομοι".

Правда, що й тут Платон не розлучається з тезами моральної філософії, і тут метою держави поставлені доброчесність і скеровування до неї, яке доводить людину до моральної досконалости; богоподібність дає себе взнаки у вихованні й освіті, внаслідок яких дух людини було б прикрашено доброчесностями. Гармонійна відповідність між волею і розумом, мужністю й мудрістю лишаються головними чеснотами громадянина. Далі, у цій державі, яка // уже 123
віддалена від свого ідеалу, Платон наголошує на істотній залежності в державі ладу від релігії, каже, що доки громадяни не мають істинного поняття про Бога, доти вони не будуть мати істинного поняття про право і державу. Взагалі ця держава існує у Платона не для чого іншого, як для доброчесности. Одначе, незважаючи на цю мету, Платон застосовує тут форми до тих умов, що їх дано в спостере-

женні. Тут ідеться про такі умови, які вже випробувані в дорійських та іонійських громадах.

В основу держави Платон покладає заклади Спарти і стародавнього Кріту. А у свою державу він вносить і підстави Солонового законодавства, роблячи пристосування до сучасного життя. Таке хитання пояснюється, з одного боку, тим, що Пітагор, Сократ, Платон вважали дорійські, крітські заклади найсприятливішими для досягнення мети держави; з другого боку, Платон бачив, що, незважаючи на все безладдя у атенському державному житті, наука, мистецтво, освіта квітнули. Тому філософ і робить спробу поєднати доризм із атенською освітою, Лікурга з Солоном. Платон так високо поціновує вияви грецького життя, що не може припустити, аби з історії елінів щезло хоч щось.

"Νομοι" Платона – твір дуже розлогий. Тому його зміст слід викласти для зручности згідно з наступними пунктами.

Дух законів. Під ідеєю духу Платон підводить усі ті заходи, за допомогою яких він, усвідомлюючи, що закон є необхідним для встановлення порядку, однак хоче усунути у ньому все, що є в ньому неналежним, примусовим. Те римське поняття про закон, яке висловив Сенека, що закон дається для того, щоб він владарював, – це поняття для Платона видається негідним людини. Владарювати, згідно з Платоном, дозволено лише над рабами. А тим часом досвід свідчить про необхідність закону як владарюючого і як такого, якому слід коритися. Яким чином примирити це?

Закони мають бути мудрими настільки, щоби ушляхетнити громадянина. Якщо джерело добра полягає в духові людини, то моральне єство громадянина вимагає, щоб закон виконувався не зі страху покарання, а вільно, з морального переконання, заснованого на усвідомленні мети і розумности закону. Отже, мудрий законодавець не пропонує лише кодекс, а прагне узгодити ним переконання громадянина з розумною метою закону, бо на громадянина як на вільну людину, слід діяти морально.

З цією метою Платон вимагає, щоб кодекс містив у собі особливий вступ, передмову, у якій були б розкриті мотиви, зміст, мета закону і необхідність його виконання. Ось ця передмова і має породжувати в громадянинові переконання, яке буде викликати вільну повагу до закону. Там переконання розкриє дух закону, при якому не стануть потрібними особливі закони для кожного окремого випадку і при якому суддя діятиме згідно з законом. Пізнавши розумні основи, які викликали закон, громадянин буде застрахований від усіх непорозумінь і знайде собі норму та взаємодію в усіх окремих випадках, аналогічних, відповідних законові. Подібне уза-

конення може призвести до розрізнення опіній та розумінь, для узгодження яких знадобляться детальні пояснення. Крім того, за величезної маси законів громадянин не буде мати змоги детально аналізувати їх. Зрештою, при такій підготовці громадянина зникне потреба у кодексах.

І ось громадянин і людина мають бути вільними робити те, чого вимагатиме переконання, аби закон не був наказовим, необхідно, щоб у духові громадянина утворилось моральне переконання, внаслідок якого він шанував би закон і тому підкорявся йому. Англійський славнозвісний історик Маколей піддає Платона легкому глузуванню за пораду, що кожний законодавець має витворювати у громадянах переконання у необхідности закону; така порада видається Маколею дитячою. Та хоч Маколей був славнозвісний історик, він був однобічним аналітиком. Якби він придивився і продумав діяльність англійських палат, то він побачив би, що там постійно йдеться про підстави закону. Більша половина англійської законодавчої діяльности, та й в усіх освічених країнах, присвячена дослідженню підстав закону.

Отже, у Платона викладається саме та думка, яка у новий час реалізується через конституцію. Наука, релігія і сумління засвідчують, що людина лише тоді є людиною, коли вона діє згідно з переконанням. Платон саме це і каже у своїх "Νομοι".

Ідучи вслід за цим поглядом, що знання законів має бути моральне і що кожен громадянин у собі самому повинен носити мотив до виконання закону, Платон підходить до ґрунтовного вивчення порівняння законодавства як продукту народного життя, хибних запроваджень та звичаїв, і відстороненого законодавства, такого, що містить добрі запровадження та звичаї. Безперечно, що звичаї народу сприяють тому, щоб закон був ухвалений лише тоді, коли тільки він відповідає звичаям народу; звичаєве право постає тут як сила, що сприяє кодексальному праву. При цьому Платон розширює цей принцип до великої форми всесвітньої історії, де або держава може бути продуктом народного духу, або, навпаки, народне життя, дух може бути продуктом держави.

Платон ставить питання так, що краще для законодавця, коли народ // за допомогою держави буде об'єднаний 124
єдністю мовлення правової освіти, або ж коли народ становить натовп, масу, яка має бути об'єднана єдністю законів, тобто яка держава є краща, обіцяє кращий історичний розвиток, та, що утворилася з народу, чи та, що утворила народ? У першому випадку зрозуміло, що законодавець зустрічає підтримку в звичаях народу та його силах, але разом із тим він буде і обмежений. А в останньому випадку законодавець може дати наймудрішу конституцію, але зате

вона буде сковувати народ. Ми маємо для порівняння і ту, й іншу державу, тобто яка створилась із народу, і яка створила народ; перша державницька ідея з'явилась у Греції, друга – в Римі. Платон звертає увагу і на вигоди, й на невигоди тієї та іншої держави.

Стосовно запровадження нових законів Платон каже, що для політика було б дуже сприятливе поєднання у ньому мудрого чоловіка, філософа, здатного бути законодавцем, і обмеженого тирана, натхненного любов'ю до гаразду народу і здатного привести у дію нові закони. Отже, у цьому творі та форма побуту, яка у Римі була визнана постійною, вважається тимчасовою на той момент, коли потрібно запровадити новий закон. Платон відчував, що сила, яку має тиран, необхідна для запровадження закону, що тут не досить одного лише розуміння суті мотивів і мети закону. Коли Лікург запроваджував закон, він виступив перед грецьким народом як втілення божества. Отже, для запровадження закону необхідно було вдатись до того, щоб заторкнути в народі його релігійні вірування і під захистом віри, яка була сильною в народі, запровадити закони. Тут Платон бачив, яким чином народ міг обійтися без волі тирана: у народі було сильне вірування в божественну істину. Але Платон зазначає, що ця віра у божественну істину – занепала, а тому і постала необхідність у тиранічній силі, але так, щоб ця сила волі тирана поєдналася з мудрістю філософа.

Організація держави. Тут Платон розглядає 1) питання про властивості території. Які властивості повинна мати територія для того, щоб на ній було зручно розвиватися і людині, й державі? Платон наголошує, що найзручніша для цього територія – континент. Платон супротивник приморської держави, він вимагає, щоб держава по змозі була замкнена і віддалена від морських берегів. Море становить собою елемент руху, несталости; воно розслаблює громадян і формує у них переважання матеріальних інтересів над духовними; у приморських місцях розвивається торгівля, яка призводить до збагачення і розкошів, а спілкування з іноземцями може розбестити добрі звичаї громадян. І, навпаки, континент, що надає елінам твердости й сталости, менше схиляє громадян віддавати перевагу матеріальним інтересам порівняно з духовними, він більше налаштовує на те ідеальне життя, у якому розвиваються наука, мистецтва та ін. Обговорюючи питання про територію, Платон також звертає увагу як на її кількість та якість, так і на розташування стосовно сусідів. У першому випадку землі має бути стільки і такої, щоб вона могла утримувати громадян у достатку, але й без розкошів; у другому випадку вона повинна мати вигідні при-

родні умови для кращого захисту від зовнішніх ворогів.

Далі Платон веде мову про кількість громадян і приватну власність. Для своєї держави Платон визначає 5040 громадян як число, зручніше для ділень. Утім, число громадян можна визначити головним чином за тим, наскільки держава має потребу в захисті від зовнішніх ворогів, і стосовно кількости території. Між цими громадянами територія повинна розподілятись на рівні ділянки. Ділянки, здобуті сімейством, переходять з роду в рід без будь-якого поділу, причому спадщину здобуває або старший син, або той, який шанував богів, сім'ю, добре служив державі – що вбачає батько ("ius sapientioris"). Владарі наглядають аби кількість населення і кількість ділянок лишалася завжди однаковою. У разі надлишку населення зайві громадяни висилаються з держави, внаслідок чого кількість ділянок лишається завжди однакова.

А стосовно рухомого майна, то громадянам суворо забороняється мати золото і срібло; золоті й срібні монети мають бути власністю держави; а громадяни повинні мати таку [монету], яка мала б вартість лише всередині держави. Оскільки рух майна створює багатства, то держава вживає заходів, щоб рухоме майно не збільшувалося безладно. Бажано, щоб у колонію всі прийшли з рівним майном; і оскільки кожен може прийти по-різному, то справедливість вимагає припустити нерівність до певної міри. Ця нерівність має бути така, аби були неможливі ані крайня бідність, ані крайнє багатство.

Платон поділяє усіх громадян на чотири класи згідно з цензом, які [класи] слугують підставою для визначення податків і вшанування. Порівняно знатними вважаються ті [громадяни], які мають по одній ділянці землі, що дісталася згідно з жеребом; порівняно багатими ті, які мають капітал, що дорівнює учетверо більшій вартості наділу. Середній розмір майна визначається другим і третім ступенем знизу. Майно, що перевищує вартість чотирьох ділянок, вважається недозволеним надлишком і відбирається у скарбницю держави для загальних потреб: на містерії, виплату утримання чинам, воєнні витрати та ін.; спроби приховувати майно суворо переслідуються і караються.

У цьому питанні такий порядок має спиратися на статис-
тичні комітети (які й у наш час визнаються // доброчинни- 125
ми); ці комітети мають бути зайняті вивченням сил держа-
ви. Громадяни, які мають право на збільшення свого багат-
ства, мають рабів, що складають їхню власність (рабами не
могли бути еліни, а лише варвари – полонені або взяті у
полон), необхідну для домашнього і земельного господар-

ства. Інституцію рабства Платон виправдовує так: життя діяльних громадян існує для доброчесности – громадяни мають працювати на ґрунті політичної доброчесности. А ця доброчесність же ця вимагає, щоб громадяни не витрачали даремно своїх сил на буденну матеріальну домашню роботу. Ці сили потрібні їм для політичної діяльности, де громадяни несуть більший тягар ніж раби у матеріьній праці, бо найвеличніша і найважча справа – служіння державі й запровадження ладу через політичну мудрість. Таким чином, рабство у Платона має суто політичний, а не природний сенс; воно виправдовується необхідністю надати громадянам дозвілля для удосконалення свого морального життя.

При цьому Платон зауважує, що дозвілля не є неробство, бо весь свій час громадяни мають присвятити удосконаленню тієї держави, до якої вони належать. Але, припускаючи рабство в інтересах держави, припускаючи його політичне джерело, Платон радить господарям, аби їхнє ставлення до своїх рабів ґрунтувалося на законі поміркованости й справедливости. "З рабами, – каже Платон, – не слід поводитися жорстоко, як з тваринами, бо таке поводження робить їхні душі ще більш рабськими, низькими; але не слід поводитися з ними так само, як і з вільними, бо це робить їх шаленими. Рабам слід давати достатнє харчування, роблячи це не для них самих, а більше для самих себе. Від свого господаря раб не повинен чути нічого, крім наказу".

Сімейна інституція як така, що лежить поза державою, не повинна існувати, бо вільність сім'ї може призвести до панування особистих інтересів та прихованих цілей, що буде вести державу до падіння. Сім'я існує для користі цілого. Жінки як громадянки здобувають рівні з чоловіками права у сфері державної діяльности; для них відкрита діяльність адміністративна і обмежена – військова.

Шлюб призначає держава для чоловіків – після досягнення 30 або 35 років, для дівчат – 16 або 20 років. Народження дітей повинне тривати після укладання шлюбу лише 10 років, після цього терміну діти, які народилися, хоч і будуть законні, але безправні, й повинні утримуватися в колонії або ж знищуватись. Ця постанова має той сенс, що державі потрібні сильні, здорові громадяни; а від чоловіка й жінки, які переступили вік здорового дітонародження, можуть народитися лише слабкі й хворі діти.

Аби приватне життя відповідало поміркованості, а окрема власність не призводила до розкошування, Платон запроваджує заклади стародавнього Кріту й Лакедемонян зі

спільними столами. Хоч виховання дітей є сімейна справа, однак вона не повинна надаватись на цілковиту сваволю сім'ї: дух виховання має відповідати духові державних закладів. Молоді громадяни повинні бути виховані так, щоб вони були гідними членами держави.

З цією метою Платон запроваджує сувору цензуру поетичних творів, пісень, танців та ін.; поеми, що схвалюють розпусту богів, вилучаються з системи виховання, бо виховання має бути спрямованим на утвердження в молодих громадянах доброчесности. Основним вихованням є музичне й гімнастичне. Юнаки, як і дівчата, повинні проходити через школу музично-гімнастичного виховання. Але на долю чоловіків у якості завершення освіти відводяться ще астрономія і математика, бо майбутній громадянин спочатку повинен вивчити точні закони космосу і лише тоді він зрозуміє людський космос і буде здатний турбуватись про запровадження у ньому ладу.

Вчення про змішану форму держави. Істинно видатна спроба, яку ми зустрічаємо в "Законах" Платона, – організувати владу в державі зі складних сил, тоді як в історії грецької культури влада раз у раз була репрезентована простими елементами. Приводом до цієї спроби для Платона слугувало спостереження побутових форм персів і грецької держави. Учень Сократа і сучасник Платона Ксенофонт, описуючи в одному своєму творі порядок за царя Кіра, змальовує монархічну владу, як вона розвивалась у персів, як той ідеал, до якого повинна прагнути грецька держава.

На противагу цьому однобічному поглядові Платон, спостерігаючи суперечності між державним життям персів і греків, доводить, що для гаразду народу суперечності перської і грецької держави потрібно поєднати штучним чином, тобто Платон пропонує змішану форму держави. Монархія, яку Платон спостерігає у персів, є божественна форма ладування, де, отже, держава є втіленням ідеї ладу; демократія, що постала у греків, є держава, яка реалізує ідею вільности. Такими є дві прості форми держави. Але у житті ці форми існують так, що або всі потерпають під деспотизмом одного, або кожен потерпає від сваволі всезагального. У монархії є умови ладу, але у ній бракує умов вільности, в демократії – є умови вільности, але бракує умов ладу. Платон звертає увагу на неприборкану сваволю грецького демосу, наслідок якої – анархія.

Ось перша причина, під впливом якої Платон дійшов висновку, // що набагато краще влаштувати державу так, 126
аби вона була і виявом ідеї ладу, і разом з тим – виявом ідеї вільности. Друга причина полягає у тому, що монархія

за своєю суттю не відповідає силам однієї людини. Монархія є божественна форма владування, але для самотньої монархічної влади потрібна і божественна людина, яку, однак, важко відшукати у дійсності. Покласти всю владу на одну людину так само неприродно, як неприродно на мале судно поставити великі вітрила. Владування не є природне для людини; воно не є справою людини, а є справою Бога. З другого боку, подібно до того, як одноосібна монархічна влада не є здійсненна, так і від сваволі усіх (демократія) держава гине. Отже, що ж залишається?

Або держава має бути під божественним владуванням (це ідеал, до якого має прагнути держава), або ж має бути встановлене таке людське владування, яке б здійснювало ідею ладу й ідею вільности. Але така влада у державі є неминуче конституційна, складена з різних елементів. І як спершу, з'ясовуючи дух закону, Платон турбувався, щоб у державі закон не ставав на заваді вільности, так тепер він вважає, що конституційна влада не лягає тягарем на народне життя, на особистість людини.

Отже, думка про те, що краща форма влади походить від поєднання усіх форм, була відома ще у давнину поряд із теорією, за якою на чолі держави повинна стояти аристократія розуму й доброчесности. Але якщо й у новий час при розбудові такого конституційного владування виникають майже нездоланні труднощі, то це ж саме чітко усвідомлював і Платон. Ці труднощі він сподівається, одначе, усунути штучною системою виборів. Штучність виборів схиляється до того, аби урівноважити в державі монархічний елемент, аристократію розуму з демократичним елементом.

З цією метою Платон пропонує наступне: верховний уряд складається із 37 членів-старійшин, які здобувають право на верховну владу від 50 до 70 років. Поряд із цією владою діє рада з 360 членів, яку обирають з усіх чотирьох суспільних станів згідно з цензом. Щорічно 1/12 частина цих членів має по черзі займатися долею держави: пильнувати за усім, що відбувається в державі, – у приватному і громадському житті, збирати відомості про потреби народу, стежити, аби владування було пристосоване до поточних справ. Чудовою тут є ідея комітету з депутатів усіх суспільних станів. Цей комітет є нинішнім статистичним комітетом. Відомо, що у державі, оскільки її уявляють у діяльності, перша справа належить не верховній владі, а – адміністративній. Вона має турбуватись про інтереси громадян, а тому при ній має бути рада, яка повинна мати вплив своїми знаннями.

Початки теорії кримінального права. У Платонових "Законах" ми зустрічаємо перше в давні часи свідчення про

принципи кримінального права. В ідеальній державі, яку Платон подав у "Республіці", не було потреби ні в кримінальних законах, ні в покарах, причому там – найдосконаліші владарі й громадяни, а в державі формалізму з питанням про виконання закону, який може йти наперекір з переконаннями громадянина, поєднується і питання про принципи кримінального права і покарання. Тому в "Законах" Платон викладає теорію кримінального права. Ця первісна теорія ґрунтується на сократівських принципах – доброчесність становить знання і знання є доброчесністю, і той, хто має знання справедливости, той не може заподіяти несправедливости. Звідси випливає, що кожний несправедливий вчинок, кожне лихе діяння залежить лише від незнання; або – ніхто з власної волі не буває несправедливий.

Це вчення виключає теорію так званої абсолютні осудности і покари; якщо кожне лихе діяння здійснюється всупереч волі особи, то воно не є злочином, не може бути осудним. Отже, осудність не є принципом кримінального права. Мета покари, згідно з Платоном, не минуле – бо те, що зроблене, переробити не можна, а майбутнє; покара – це ліки, які мають зцілити душу від несправедливости. Причому, якби покара була простою відплатою, то вона була б водночас грубою помстою. Єдина мета покари – виправити злочинця, щоб відвернути його в майбутньому від злочину. Але Платон не відкидає і відплати; у "Горгії" ми бачимо доказ цього.

Але тут питання не в тому, що це теорія відплати, а в тому, хто відплачує. Там же бачимо відплату у майбутньому житті – Бог відплачує за несправедливе життя. Але життя у земній державі має на меті приготування до майбутнього потойбічного життя. Тому якби у земній державі покара була відплатою, то держава взялася б не за свою справу і відійшла б від своєї мети. Ось чому в земній державі про покару як про відплату – нема мови. Покара тут повинна виправити злочинця, відвернути його від злочину в майбутньому.

Ця загальна ідея поділяється у Платона на три окремі: 1) покара зцілює самого злочинця, бо відвертає його в майбутньому від лиха. Мета ця може бути досягнута напучуванням, а коли його не досить – то страхом покари. 2) Покара виправляє суспільство, бо громадяни, будучи свідками покарання, відвернуться від злочинів. 3) Покара захищає державу, бо смертною карою невиправних злочинців вона позбавляється від шкідливих елементів. //

[Сторінки 127-134 у рукописі відсутні. – *Перекл.*] все 135
було спільне у громадян – суперечить ідеї держави; з іншого боку, держава передбачає спільне, але відкидає спільне,

яке виявляється у тому, що, наприклад, територія вважається спільним майном усіх членів держави. Чи необхідно, щоб усе було спільне, чи все-таки щось не повинне складати спільного? Розв'язання цього питання залежить від того, якої єдности ми вимагатимемо від членів держави, наскільки вони мають бути об'єднані так, аби відмінність між ними щезла, а чи ця єдність має бути менш сувора?

Платонів погляд на державну єдність полягав у тому, що він провів точну аналогію держави з людиною. Його ідеальна держава є цілісний неподільний організм, як і та жива людина, яка слугує йому взірцем. У цій людині великих розмірів щезли всі особисті сили громадян і, міцно поєднавшись між собою, спрямувались до однієї спільної мети, до одного пункту, так що між ними знищилась будь-яка відмінність способу життя, втратилась сім'я, втратилась приватна спілка. Усі члени держави стали схожі одне на одного, уся держава уявлялась немовби сукупністю однакових екземплярів одного й того ж індивіда.

Проти такої суворої єдности Арістотель зауважує, що в ідеї єдности держави не лежить ідея єдности однакових елементів, з яких вона складається, а ідея єдности найрізноріднiших частин, ідея множини індивідів, які взаємно доповнюють одне одного, допомагають одне одному. Це доповнення є гараздом, а між тим воно неможливе, коли у державі існує повна рівність. Коли кожен член держави подібний до іншого, становить немов би цілковите його відлуння, коли свідомість одного є свідомістю всіх, то неможливо, щоб один доповнював іншого тим, чого сам не має. Звідси випливає, що держава не повинна бути суворою єдністю. Кожна спільнота у ній може поділятися на дрібніші спільноти, що живуть для свого власного самовдоволеного буття і щастя, і лише користуючись цим життям, вони є корисними частинами одного цілого – держави.

Отже, держава складається не з індивідів, а з дрібних спілок, соціальних одиниць. У спільноту можуть входити багато осель або сімей, а в сім'ю – індивідів. У сім'ї, як кревній спілці, члени тісно пов'язані між собою у повну рівність. Але державу не слід перетворювати на ту найпростішу спілку, бо вона має бути менш сувора, ніж сім'я, і ще менш сувора, ніж окрема особа, характер. Держава існує для спільного життя, яке [спільне життя.] досягається найкращим поєднанням протилежностей.

Інші дослідження Арістотеля містять у собі аналіз Платонового комуністичного вчення. Тут Арістотель доводить, що хоча сувора єдність і була б корисна у своїй ідеї, однак вона недосяжна насправді. Спростування полягають у наступному:

1) Сувора єдність руйнує саму себе, бо у суспільстві замість однодумства відбудуться незгоди й суперечки. Але Платон пропонує спільність майна, жінок і дітей. Якби цю спільність здійснити насправді, то у суспільстві розпочалися б такі взаємини між особистостями: кожен здобув би рівне право на володіння усіма жінками і всіма предметами, що перебувають на території держави, і, здобувши це, він став би казати: "Це моя жінка, це моє майно, бо я як член суспільства маю право на усе суспільне". Але слід же передбачити симпатію до тих самих предметів і в іншому членові комуни, який, захотівши ними користуватись, мав би повне право сказати: "ні, це моє! і згідно з тими ж правами, за якими ти вважаєш його своїм". Звідси у суспільстві настане розлад і безперервні суперечки поміж його членами, бо неможливо, щоб за умов рівного права усіх на все, кожен погодився б стосовно якоїсь речі, що вона – його і разом з тим – не його. Таким чином, комуна Платона впала б за першого ж її зародження від усезагальної анархії.

2) Сувора єдність заперечує енергію до приватної діяльности, необхідної для суспільного розвитку і добробуту. Джерело розквіту суспільства полягає у приватній власності. Тільки-но людина втрачає у житті свої особисті інтереси, вона не зможе кревно ставитися до суспільних [інтересів]. До кожної справи ми докладаємо більше старань тоді, коли вона входить у коло наших вигод, коли ми бачимо у ній користь для самих себе. Якщо розбудувати суспільство так, аби один ґарантував іншого, то у кожному народяться бажання скидати громадську справу як тягар на іншого в надії, що він потурбується [про неї] замість нього. І ось неодмінна апатія. Тому для загального гаразду необхідно визнати приватну працю, приватну власність.

3) Необхідно поєднати усіх природними зв'язками єдности, властивими сім'ї, бо неможливо, щоб кожен любив усіх, як кревних родичів. У Платоновій державі кожен громадянин здобуває 1000 родичів, пов'язаних між собою взаємною любов'ю. Усі діти люблять дорослих як своїх батьків, усі батьки люблять неповнолітніх як своїх дітей. Таким чином, [якщо] будь-який громадянин, бачачи дитину, каже "ти мій", то вона також, зустрічаючи дорослого, називає його своїм батьком. Ніжне почуття батьківської любови розпадається на 1000 частинок. Але слово "мій син" лишається безглуздим там, де ніхто не знає кревних дітей. Так само і дитяча любов до батьків може бути паралізована великою кількістю батьків. Результат вийде такий, що ніхто нікого не любитиме. Тому в державі ладу краще

бути кревним родичем, ніж у Платоновій [державі] – синoм. Крім того, кревна любов усіх неможлива, бо [є сім'я].

36 4) Неможливо зруйнувати сім'ю. Не можна припустити, щоб батьки з якихось ознак або з почуття // батьківської любови не впізнали своїх дітей. Тоді жодне державне поселення, хоч би яке суворе воно не було, не змусить їх любити інших дітей так само сильно, як і своїх власних. З'ясується омана, з'явиться бажання якимись шляхами обійти виконання закону. Отже, Платонова інституція існуватиме як інституція, як зовнішня сила.

5) Якщо у державі найближчі родичі не знатимуть одне одного, то виникне можливість вчинення різноманітних мерзотних злочинів (наприклад, кровозмішання) і ґанджів, яких за умови визнання кревної споріднености кожен може уникнути.

І ось із застосування до життя принципів державного життя, які пропонує Платон, вийдуть зворотні наслідки порівняно з тими, яких він очікує. Платон хотів усуспільнити усіх почуттям дружби й любови тоді, коли він сам знищив це почуття. Руйнуючи сім'ю як приватну спілку, він створював вільну сім'ю-державу, але ця сім'я може мати місце лише у його ідеалі.

Спростовуючи сувору спільність життя у самому принципі, Арістотель переходить до питання про спільність майна. Питання про власність цікавить його науково, він піддає його окремому дослідженню і наводить своє ***вчення про володіння***.

Ставлення громадян до власности загалом може бути потрійне: а) у державі все спільне і нічого нема приватного – що буває, наприклад, тоді, коли існує спільне поземельне володіння і спільне вживання продуктів землі; б) у державі повинно бути все приватне і нічого спільного, коли, наприклад, існує лише спільна земля і окремішнє вживання її витворів, або, нарешті, в) у державі повинно бути щось спільне і щось приватне, коли, наприклад, земля розподілена між громадянами на ділянки, а вживання її продуктів – спільне. Який же з цих трьох різновидів є справедливий і корисний?

Перший і другий різновиди, каже Арістотель, становлять собою протилежні крайнощі, а тому жоден із них не є справедливий. Але якою б не була форма володіння, усе-таки спільність майна становить собою більше незгод, ніж приватна власність. Ми нерідко спостерігаємо, що навіть у невеличкому випадковому товаристві мандрівників виникають суперечки й непорозуміння лише через те, що вони не визнали принципу поділу своєї ноші на твоє і моє. Ось чому в державі необхідна така система володіння, яка поєднала б у собі як спільну, так і приватну власність.

Законодавець повинен узяти за правило, що у державі кожен громадянин повинен мати приватну власність. Але водночас доброчесні громадяни повинні ділитися продуктами своїх земель, виходячи з прислів'я "у друзів усе спільне". Тоді здобувають самостійність приватні інтереси, а з цих приватних інтересів складеться суспільна інституція. Щоправда, зауважує Арістотель, приватна власність живить егоїзм, користолюбство та інші пристрасті, але разом з тим вона дає змогу допомагати окремим людям та державі. Лише приватна власність уможливлює доброчесність – щедрість, поміркованість та багато іншого. Щоправда, також зауважує Арістотель, спільність майна є проектом, навіяним людинолюбством, тим більше, що на поділ майна покладають провину за всі ті злочини і чвари, які тепер роз'їдають людське суспільство, однак убачати в приватній власності причину всіх бідувань – хибно.

Джерело бідувань людства полягає не у приватній власності, а у моральній недосконалості. Лиха воля може виявитись як за приватного, так і за суспільного володіння, і якщо це не кожен усвідомлює, то це тому, що поділ майна приймається тепер повсюдно, а спільне володіння становить рідкісний виняток. І ось Арістотель обстоює систему приватного володіння, бо вона є джерелом сил суспільства та індивідуальних доброчесностей. Добре, що Арістотель, кажучи про Платона, не зачіпає духу його вчення; він має на увазі лише його відсторонені ідеї, висловлені у трактаті "Республіка", а не той дух, яким пройнятий цей трактат.

Що сказав би сам Платон на критику Арістотеля? Він відповів би, що таке громадське співжиття, яке він проектує у "Республіці", він сам уявляє лише за умови "боголадування". Платон дуже добре зрозумів, що люди повинні мати окремі права, інтереси і повинні завдяки моральній досконалості зіллятися в одне неподільне ціле. Та держава, яку він змалював у "Республіці", можлива лише за умови такого владування, яке становило б стародавнє владування богів. Але у тій думці, що комунізм досяжний з морального погляду, – згідні й Арістотель, і Платон. Анархію і егоїзм, вчить Арістотель, слід знищити не прагненням забезпечити усіх матеріально, а прагненням запровадити доброчесність, аби кожнен став здатний для спільної користи. Отже, і згідно з Арістотелем, так само, як і згідно з Платоном, моральна досконалість особистости веде до комуністичної держави.

Однак у вченні Арістотеля ми маємо лише загальний план поєднання приватного володіння зі спільним. А глибоко цю думку висловила у новітній час школа соціалістів (Фур'є). Питання полягає у тому, яким чином, не заперечуючи при-

ватної власности, поєднувати індивідуальні сили так, аби вони діяли як спільна сила, [нерозб.] визнано досяжних з допомогою асоціацій, у яких приватні капітали зберігають
137 свою незалежність // і водночас діють як суцільна маса.

Розглянувши вчення Платона про володіння, Арістотель береться до обговорення питання про кількість поземельної власности, про рівні наділи. Цьому вченню властивий суто практичний характер. У часи Арістотеля, як і в наші, припускали, що лікування вад людської спілки і людини залежать не від тих реформ, які передбачає провести Платон, а від середньої міри: "Нема потреби, – казали, – знищувати приватну власність; але треба державу організувати так, аби нерухома власність була у всіх у рівній кількості" (вчення про рівні наділи). Арістотель доводить, що це припущення не може виправити вад держави...

1) Ці вади далеко не всі походять від нерівномірного розподілу нерухомого майна, а від поганих схильностей і пристрастей людини – волелюбности, честолюбности та ін. Тиранія, наприклад, є велике лихо, яке спричинює багато бідувань і страждань, але ж хтось стає тираном не для того, аби врятуватися від голоду і сховатися від холоду. Але якби навіть нерівномірний розподіл власности слугував приводом до загальних бідувань, то її зрівняння жодною мірою не призвело б до усунення лиха, бо

2) Невідомо, яким великим повинен бути наділ? Якщо наділи будуть занадто малі, то безперечно відбудуться шкідливі наслідки, якщо занадто великі – теж саме. Та й яку міру взяти при розподілі майна? Будь-яка міра виявиться незадовільна, причому ця міра буде обговорюватись суб'єктивно: для одного вона буде видаватися занадто великою, такою, що перевершує його потреби, для іншого – занадто малою, такою, що не задовольняє всіх його потреб. Але якби ми навіть і відшукали міру, то і таким чином звідси ще не випливло б користи, бо рівним наділам не буде відповідати поміркованість громадян. Отже, незрівнянно краще зрівняти людські бажання ніж наділи, а це буде досягнуто тоді, коли уряд турбуватиметься про виховання громадян.

3) Щоб зберігати число наділів завжди однаковим, закон повинен обмежувати кількість дітей, які мають народитися, знищувати їх або безумовно позбавляти прав; але розпоряджатися тим, що необхідно має бути у сім'ї, було б безглуздо і супротивно природі.

4) Рівність поземельного наділу є лише напівзаходом; за умови рівної нерухомої власности рухома власність, нагромаджуючись в одних руках і виходячи з інших, могла б

витворювати ті явища нерівности, внаслідок яких суспільство поділяється на бідних і багатих. Супроти цього, тобто нагромадження рухомого багатства в руках декількох, держава не може вжити жодних практичних і доброчинних заходів.

Усунувши рівністю наділів лише незначну бідність, держава, з другого боку, надає привід до невдоволення тих переважаючих громадян, які мають багато землі й які зробили великі послуги державі. Внаслідок того, що за їхній рахунок зроблено зрівняння наділу, вони станугь ворогами конституції. Окремі [громадяни], звичайно, будуть задоволені, але люди кращі – завжди нарікатимуть на насильницьке захоплення їхніх земель, внаслідок чого між тими й іншими настане ворожнеча, яка може дійти до запеклої боротьби; мир буде порушений, повага до закону розтоптана. Набагато краще влаштувати державу так, аби з боку тих, у кого більше майна, не було утиску бідних, маси народу, а ця маса, у свою чергу, не прагнула б до шкоди багатим. Останнє може бути досягнуте тоді, коли маса або матиме сили, або не потерпатиме від несправедливости багатих.

В історії механічно посталих держав це питання розв'язувалось в тому розумінні, що треба відокремити власність у повному сенсі рухому, грошову власність (капітал) від будь-якого зіткнення з нерухомою власністю. Нова держава знаходить, що власність селян треба відсторонити від зіткнення з капіталом (грошовою власністю), а для цього треба надати селянам якнайповнішу, широку самостійність, причому коли власність здобуває значення внаслідок своєї натуральної ваги, без сприяння капіталу, то неможливе ані крайнє збагачення, ані крайнє зубожіння. Ось у чому полягає суть положення, що забезпечення селянському суспільному станові самостійности – є перший обов'язок гуманної держави. У цьому положенні ми бачимо, таким чином, запереченння Арістотелю з боку історичної держави, як і сам Арістотель був, у свою чергу, історичним запереченням Платону.

ПОЗИТИВНЕ ВЧЕННЯ ПРО ДЕРЖАВУ І ПРАВО

У полеміці Арістотеля й Платона ми бачимо віру практичного ґеніального філософа: наскільки більше довіряє він природному ходові речей, ніж творчості людського розуму. Ця довіра до факту становить в Арістотеля і позитивну якість, і недолік. У Платона, у його вченні про мир і державу,

все суворо послідовне, коли філософ переконаний в істинності однієї ідеї, то він визнає істину і в усіх наслідках, //
38 які походять з ідеї. Далі, у Платона скрізь чути глибоку віру в людство, хоч яким би слабким воно не було, у силу розуму, в шляхетність серця, і ця віра спирається на віру в пророкування. Цієї віри у людину Арістотель не має; він більше вірить фактичній природі людини, ніж тому, що вважає ідеалом Платон. Арістотель скептичний, він швидше запитує обставини, ніж вивчає принципи.

Знаменно, що принцип середини проходить як основний і керівний по всіх частинах його філософії. І з цього погляду Арістотель надає наступному поколінню у своїх творах дорогоцінну збірку фактів, аналізу, міркувань і порад. Так і відчуваємо ми філософа, який хоче оглянути всі обставини, визначити наперед усі близькі і віддалені випадки, і не стільки каже про те, що має бути, скільки [про те,] як буває. Цей практичний бік особливо виявляється у його вченні про державу. Цьому вченню властиві такі сторони, які мають загальнофілософське значення. Це значення особливо видно у вченні Арістотеля про основи державного життя.

Основами державного життя є: справедливість, любов (дружба), осудність (сюди входять – вчинки вільні, мимовільні, змішані; звинувачення і покарання). На цих основах ми і зосередимо нашу увагу, до того ж тут філософ викладає свої принципи у їхній відстороненій формі.

Аналіз ідеї справедливости. Тіло людини має душу і до того ж свідому душу. Таким же самим чином і держава як живий організм має свідому душу, яка є справедливістю. Але, з другого боку, в людській душі здійснюється багато чого прекрасного, доброго внаслідок несвідомого потягу, так і в державі багато відношень здійснюється внаслідок безпосередніх вказівок любови і дружби. Як людина буває цілком людиною лише тоді, коли, з одного боку, вона осягає принципи своїм розумом, з другого, – інстинктом, так і державне буття створюється справедливістю, яка діє відсторонено, і – любов'ю або дружбою, яка діє безпосередньо.

Що таке справедливість? Вивчення філософії показує, що чим ідея простіша, тим вона неприступніша для аналізу. Славетний Ляйбніц сказав: "для мене важко те, що для інших просто і навпаки". Але ми маємо в Арістотелеві філософа, здебільшого аналітика; і якщо у ньому щось заслуговує називатися безсмертним, так це його знаменитий аналіз справедливости, зроблений у такій повноті, що всі нові філософи лише повтрюють вчення Арістотеля про справедливість.

[Далі в рукописові взято в дужки й перекреслено підзаголовок "Різновиди справедливости". – *Перекл.*]

Згідно із вченням Арістотеля, у понятті справедливість дано: 1) поняття закону, 2) гідности, 3) рівности, 4) правди.

1) Справедливість, що визначається ідеєю законности. Ця справедливість загальна або об'єктивна, яка розглядає людину стосовно її підпорядкування законові. Сенс цієї справедливости Арістотель визначає таким чином. Багаті мають у державі більше прав тільки тому, що вони багаті; звільнені [раби] мають претензію на більші права тільки внаслідок свого народження і т. п. І ось кожна людина стосовно держави висловлює такі вимоги, які відповідають її однобічним індивідуальним силам, егоїзмові. Це справедливість природна. Але всі такі вимоги – несправедливі, суперечать загальній та об'єктивній справедливості, яка визначає становище громадян та їхнє значення у державі із сутности, мети держави або спілки.

У державі кожний громадянин має певне коло дій і певне значення не згідно зі своїм достатком, знатністю і т. п., а згідно зі своєю громадянською доброчесністю або згідно зі своєю діяльністю для загальних цілей держави. Тому, те що справедливо, а що несправедливо визначають не індивідуальні сили, а мета держави, загальний гаразд, отже, – закон, бо мета держави виявляється у її законах. Думка така: віддайте моральний світ його власному ходові; тоді утворяться цілі, пропорційні силам кожного. Ось істотний механізм; цей механізм моральних сил має виявити загальна, об'єктивна справедливість. Як ми про неї дізнаємося? Ми дізнаємося про неї, каже Арістотель, з мети держави, яка виявляється у її законах. Кожен повинен обмежувати свої претензії настільки, наскільки це вимагає об'єктивна мета держави, яка не є державою освіти, гідности, знатности і т. п., але яка хотіла б бути державою універсальною.

Однак Арістотель зауважує, що в різних державах різні закони, отже, – різний і критерій справедливости. Кожному державному ладові відповідають і певні різновиди справедливости – у монархії, наприклад, монархічна справедливість; недосконалому устроєві демократії відповідає демократична справедливість і т. п. Така справедливість, звичайно, є об'єктивною саме для цієї держави; але все-таки у такому разі вона має гіпотетичний (умовний) характер; вона має значення // за умови існування певної держави. 139

Лише у досконалій державі справедливість має характер безумовний,до того ж тут громадянин і людина тотожні, а доброчесність громадянина тотожна людській [доброчесності]. У цьому сенсі справедливість є абсолютна, така, що складає сутність ідеальної держави, тобто вона є

сукупністю всіх доброчесностей. Отже, в ідеї об'єктивної, ідеальної держави Арістотель поєднує два положення: а) справедливість є діяльністю, що відповідає закону, б) вона [справедливість] тотожна доброчесності.

Звернемо на це нашу увагу.

Справедливість є діяльністю, що відповідає закону, – Арістотель розвиває це положення до того значення, у якому виявляється, що справедливість тотожна системі усіх доброчесностей. Для цього він доводить, що справедливість полягає не у формальному виконанні закону, тобто не як припису, а в його виконанні, оскільки він є гараздом. Ті, хто дає, що виконувати закон легко, помиляються; виконувати закон легко лише як припис; але для того, щоб виконувати його як гаразд потрібно, аби сутність діяльности полягала у моральній досконалості. Одна справа, закон як припис, інша справа, закон як гаразд. Тут закон є нормою громадянської доброчесности. У такому сенсі закон можна наповнити справедливістю як сукупністю всіх доброчесностей. З цього погляду Арістотель стверджує, що справедливість є гараздом держави і гараздом ближніх, тобто вона визначає ставлення особистости і до закону, і до держави, і до ближніх.

Арістотель для доведення того, що справедливість тотожна доброчесності, далі зауважує, що закон має на меті повну доброчесність. Почасти повелінням, почасти забороною закон сприяє у державі здійсненню всіх доброчесностей – наприклад, вимагає мужности на війні, стриманости у задоволеннях, мирного спілкування з іншими – вимагає усіх доброчесностей і забороняє кривди. Тому той, хто живе згідно з духом закону, той є справедливий, бо "друг закону є любителем усіх доброчесностей".

Про що каже філософ, у чому сенс його дослідження справедливости? Арістотель буде зрозумілий, якщо ми звернемо увагу на відмінність між фактом та ідеєю. Закон є як факт; чи маємо ми право ставитися до нього як до факту? У законі треба відрізняти факт його буття від ідеї буття. Громадянин має зрозуміти закон у тому ідеальному значенні, яке він хоче в собі виявити. Коли ми так розуміємо закон, то він є вже не приписом, а гараздом; його мета – усі доброчесності, і засіб до нього – усі доброчесності. Ось сенс Арістотелевого вчення про справедливість.

Визначення об'єктивної справедливости як відплати "suum cuique"[1]. Із співвідношення між законом і справедливістю, законом і доброчесністю випливає, [що] сутність доброчесности є та сама, що й сутність справедливости. Ми знаємо,

[1] *лат.* кожному своє.

що для Арістотеля доброчесність є серединою між двома крайніми вадами. Тому і справедливість у нього визначається як середина між коєнням кривди і стражданням від кривди. Це загальне визначення справедливости Арістотель розвиває далі, кажучи, що справеливість є навичкою, внаслідок якої людина, даючи іншим і здобуваючи від інших, присвоює собі не занадто багато і поступається іншим не занадто малими гараздами; стосовно лиха бере на себе занадто мало і звалює на інших не занадто багато. Таким чином, сутність справедливости є "τα αυτα εχειν"[1]. Лише внаслідок цього людина набуває здатности до об'єктивної доброчесности, до життя у згоді із законом.

Тут ми вперше зустрічаємо в Арістотеля визначення справедливости як пізнання "suum cuique". У Платона і Арістотеля ця ідея розвинута з різних боків. Платон визначає справедливість як "τα αυτα πραττειν"[2] і поняття обов'язку набуває універсального сенсу для всіх сторін нашого буття; між тим, згідно з Арістотелем, кожний, даючи іншим і здобуваючи від інших, повинен мати "τα αυτα εχειν". Справедливість, таким чином, є серединою між крайнім надбанням і крайніми жертвами.

Вчення про закони писані й природні. Але постає питання, хто може визначити цю середину? Закон як об'єктивний гаразд є тією нормою, яка визначає кожному своє, згідно з вічною нормою, причому в державі є закони почасти писані, але є також – неписані, всезагальні, що їх виконує єство нашої природи згідно з їхньою відповідністю. Це розрізнення, у якому Арістотель поєднує "δικαιοs νομοs"[3] і "το δικαιον"[4]. Відомо, що софісти відкидали "δικαιοs νομοs", не тільки не надавали законам значення, але й саму їх ідею відкидали як хибну. У державі, каже Арістотель, є закони неписані, загальні, безумовні; і є закони запроваджені, у власному значенні державні, писані, окремішні. Тому й справедливість, яка визначає кожному мати своє, з одного боку, є всезагальна і безумовна, а з другого – властива тій чи іншій державі. Неписані закони завжди і скрізь однакові, писані – розрізняються згідно з часом і простором. Звідси постає питання, яких законів повинна дотримуватися людина, аби бути доброчесною і справедливою, – окремих // чи загальних? Є закони монархічні, арис- 140
тократичні та інші, керуючись якими людина працює на

[1]*давньогр.* мати своє.
[2]*давньогр.* робити свою справу.
[3]*давньогр.* справедливий закон.
[4]*давньогр.* справедливість.

ґрунті громадянської доброчесности; і лише у досконалій державі, де панують закони неписані, доброчесний громадянин і доброчесна людина поєднуються, як поєднується справедливість людини зі справедливістю держави.

Але здебільшого справедливість за природою і за законом у недосконалих державах не поєднуються. Та з цього не випливає, що справедливости за природою немає. Ті, хто заперечує природну справедливість, наголошують на тому, що природне повсюдно є незмінне, постійне, повсюдно має однакові властивості. Стосовно справедливости вони кажуть, що вона ніде не виявиться однаковою, незмінною, отже, справедливість не є закон природи, якому властива незмінність. На противагу цьому Арістотель каже, що ті, хто заперечує справедливість за природою, причому справедливість не повсюдно є однакова, тут плутають сутність справедливости з виявами цієї справедливости у різних народів або – з думками людей про справедливість. Справедливість за природою існує, але тільки виявляється вона в одного народу в такій формі, в іншого – в іншій. Щоправда, вона виявляється не з неодмінною необхідністю, у людей немає постійного права, але це залежить від недосконалости людини, а не від сутности справедливости.

Отже, Арістотель, спростовуючи софістів і відповідаючи на питання – чи є природна справедливість? – каже, що люди бувають справедливі по-різному, тобто більшою чи меншою мірою, що залежить від людської слабкости. Чи можна із слабкости людей і похідної звідси мінливости думок про справедливість, а також з мінливости законів, – чи можна робити висновок про мінливість справедливости і навіть про неіснування її? На противагу справедливости за природою, норми справедливости за законом, залежні від угод людей, бувають різні у різних державах. Ці місцеві норми справедливости можна порівняти з мірою і вагами, які у різних країнах хоч і відмінні й не мають загальної придатности, однак усі вони прагнуть до однієї міри – щоб люди не обважували одне одного. Тому справедливість за природою є тим законом, внаслідок якого ми не повинні обважувати (ображати) інших, внаслідок якого у народу існують ваги і міри, або – справедливість за природою є санкцією тієї справедливости, яка виявляється місцевою.

2) Справедливість, що визначається ідеєю гідности. Цю справедливість Арістотель називає поділяючою або розподільчою, до того ж вона визначає відношення заслуг до винагороди, провини – до покари; відміряє гаразд відповідно до гідности громадянина. Заслуги і гідності є для розподільчої справедливости нормами, за якими визначається сфера

прав громадянина у державі. Вказуючи на вартісність цієї норми, Арістотель визначає, що слід розуміти під гідністю. Відомі, каже він, постійні жалі людей, чиї заслуги вимірюються по-різному: за достатком, походженням, громадянською доброчесністю. Уже Платон сказав, що нема істинної згоди між рабом і деспотом. Але не може бути її й у демократії, де люди мають рівні претензії на честь.

Для виведення розподільчої справедливости Арістотель користується прикладом геометричної пропорції, згідно з якою вона діє так: обсяг політичних прав однієї особи повинен відноситись до обсягу політичних прав іншої особи так само, як особиста заслуга однієї людини відноситься до особистої заслуги іншої людини. Тому якщо особисті заслуги рівні, то рівні й гаразди, які вони здобувають; а якщо особисті заслуги не є рівні, то один із них здобуває прав дещо більше чи менше, наскільки більшими чи меншими є його заслуги. Якщо вартісність Ахілеса переведена на 8, а Аякса на 4, і якщо першому дано 6 монет, то другому треба дати 3. (8:4=6:3). Частка показує, що вартісність Ахілеса є вдвічі більша від вартісности Аякса і коло прав першого вдвічі більше від кола прав другого. Це так звана політична норма розподільчої справедливости – винагорода за вартісністю. Вона відповідає тій нормі щастя, яка була передана у другій формулі. Відомо, що щастя полягає у пропорційності між потребами і їх задоволенням, тобто чим більше хто має потреб, тим більше слід дати йому засобів для їхнього задоволення: якщо Ахілесу треба для задоволення його потреб 6 монет, то якщо Аякс матиме 4 потреби, йому буде достатньо трьох монет (6/3).

Теза: Після перестановки членів 8:6=4:3, тобто екстенсивна кількість гараздів визначається інтенсивною кількістю заслуг. Це дослідження було зроблено при школі Кіренейській. Знаменно, що Арістотель немовби звідти взяв свою формулу. Тут коло визначається пропорційно між вартісністю і винагородою.

КРИТИКА ЦЬОГО ДОСЛІДЖЕННЯ

Неясність цього дослідження стосується двох питань: а) за якою формулою ми визначаємо вартісність Аякса і відповідно до цього – його винагороду? Чому ми переводимо вартісність Аякса на 6 монет, не більше і не менше? Наука не зазначає цієї першої норми, і критерій оцінки вартісности завжди буде довільний. б) Яке блискуче не є це визначення справедливости, воно містить у собі

41 помилку, // яку розпізнала нова філософія. У приватному праві доброчесність визначається пропорційно до гідности людини та її винагороди. Якщо один здобуває за щось своє, якщо інший здобуває більше, то чи буде це не по праву? Арістотель знаходить тут неправомірність, але в чому вона полягає? Адже кожний здобуває своє. Одна річ право, а інша річ справедливість. Моральне почуття може бути тут ображене, але право від цього не потерпає.

На основі розподільчої справедливости Арістотель виводить форми державного життя: 1) де життєві відношення є такі прості, що суспільство не терпить людей, видатних повагою, там становища громадян стають однаковими і справедливість утворює чисту демократію. 2) Якщо в суспільстві один підноситься над усіма, як Бог над людьми, якщо натура одного відрізняється від інших, як натура лева від натури зайця, то справедливо, щоб він був монархом. Ця монархічна форма, зауважує Арістотель, є божественна, заснована на перевазі одного. 3) Але якщо немає такої особи, то не лише монархія, а навіть і аристократія не відповідає ідеї справедливости, причому тут передбачається, що деякі перевершують громадян у всіх відношеннях різними чеснотами. Це вища несправедливість.

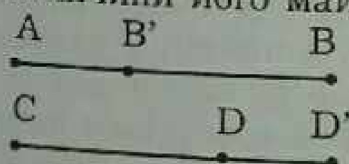
Кожний, зауважує Арістотель, має свої однобічні переваги. Кожний перевершує іншого якоюсь однією доброчесністю і разом з тим – поступається в іншій. Звідси – сутності справедливости відповідає така форма держави, у якій усі громадяни по черзі мають право керувати державою. Ідеальна держава є, відповідно, серединою між аристократією і демократією. Несправедливо, щоб одні були покликані до влади, інші до підлеглости. Між тим аристократія передбачає безумовне панування деяких над усіма. Якщо виводити державну владу зі справедливости, то ідеальною державою буде та, де влада дається по черзі. Це буде відповідати тому, що наша людська гідність є відносна, а отже, і становище у суспільстві також є відносне.

3) Справедливість, що визначається ідеєю рівности. Цю справедливість Арістотель називає відновлюючою або зрівнюючою. Подібно до того, як справедливість розподільча відноситься до поділу гараздів між такими особами, які мають спільні на них претензії, так само справедливість відновлююча вносить згідно з принципом рівности лад у приватні стосунки осіб. Ці приватні стосунки Арістотель поділяє на два різновиди: 1) довільні, засновані на взаємній згоді (купівля-продаж, позичка і т. п.); 2) мимовільні, які не виявляють взаємної згоди. Або два різновиди: а) таємні, що виникають внаслідок таємного способу дії (наклеп, крадіжка і т. п.); б) на-

сильницькі, що виникають через відкрите матеріальне насильство (убивство, грабунок, підпалення і т. п.).

В усіх приватних стосунках справедливість зрівнююча має справу з майновими вигодами, якими користується особа, порушуючи право іншого. Право в усіх цих стосунках аніскільки не визначається гідністю особи. Справедливість зрівнююча визначає кожному ту частку, яку він мав до виникнення стосунку; віддаючи кожному своє, вона, таким чином, підтримує рівність. Принцип дії такий: ніхто не повинен довільно втручатися у майнову сферу іншого. Вступати у неї слід лише так, щоб кожен мав своє; або сфера прав одного дорівнювала сфері прав іншого, оскільки вони мають своє. Там, де порушується ця рівність, має силу закон відновлюючої справедливости, він зрівнює права. А як зрівняти права?

Слід зважити збитки одного й вигоди іншого й знищити останні так, щоб надолужити перші. Наскільки майно одного зросло від захоплення, настільки майно іншого має бути надолужене. З цього видно, що зрівнююча справедливість діє згідно з арифметичною пропорцією. Майнові сфери AB у N і CD у N' рівні, тобто AB-AB = CD-CD; після вторгнення N' відбулося AB'-AB=CD-CD'. Щоб існувала перша рівність, необхідно і другу перенести +DD'. Тоді (AB'+BB')-AB=CD-(CD'-DD'). Отже, зрівнююча справедливість визначається із пропорції: величина майна особи, скривдженої після образи (AB'), відноситься до величини її майна перед образою (AB) так само, як величина майна кривдника перед образою (CD) до величини його майна після образи (CD').



Критика. Цією справедливістю Арістотель хотів дати формулу для приватного права. У приватних стосунках не завжди панує брехня. Вони мають своїм припущенням і "bona fide"[1]. Без цього складний об'єкт майнових стосунків не може бути підпорядкований правомірному законові. Цей поділ зробили римські юристи. Визнання моральної гідности особистости є абсолютною умовою одвічного права; і там, де право ігнорує цю умову, воно виступає у формі відстороненого, формального, немилосердного. Тому необхідно оцінити вчинок. Порушуючи право іншого, крадій не завжди збільшує своє майно на скривджену частку іншого; однаковим чином і майно скривдженого не завжди страждає лише на викрадену частку. Тому закон пропорційного повернення не є загальний закон

[1] *лат*. сумлінно, чесно.

приватного права. 3. Кількість неустойки залежить від особистої згоди, бо кожнен є господарем своєї власности.

4) Справедливість визначається ідеєю правди. У Арі-
142 стотеля вона називається поблажливо і дуже // влучно характеризується як "поправка до закону". Платон зазначив, що закон як відсторонена норма не відповідає гідності людини і її гараздові; тому він не є істотний для держави. Відповідно до цього Арістотель знову зазначає, що закон є загальна формула, яка не охоплює всіх випадків життя, для деяких із них навіть у загальновідомих кодексах не можна відшукати відповідних узаконень. Справедливість інколи вимагає не застосовувати закон формально, згідно з однією лише його буквою, а виправляти його, доходячи до стану індивіда з висоти загального. Тому суддя повинен застосовувати закон у кожному разі так, немовби цей випадок і має на увазі сам закон, тобто виконувати закон як гаразд.

Ось чудовий аналіз, у якому дано сутність Арістотелевого вчення про державу. Загальна ідея Арістотеля є такою, що ніхто у державі не повинен дотримуватись індивідуальних понять про право. 1) Ніхто не повинен визначати своє право згідно з індивідуальними підставами; а підстава не індивідуальна (об'єктивна норма) є закон – як писаний, так і неписаний. 2) Ніхто не повинен втручатися у сферу держави на індивідуальних підставах; підстава неіндивідуальна – заслуга і гідність. 3) Ніхто не повинен втручатись у сферу права іншої особи на індивідуальних підставах; а неіндивідуальною підставою є рівність (кожен має своє), за якої кількість вигод покривається кількістю збитку і навпаки. 4) Закон не повинен виконуватися лише як закон, але – як гаразд. А гаразд полягає в тому, що закон стосується індивідуальних випадків і докладається [до них] так, немовби його було запроваджено для цих випадків.

У цих чотирьох принципах проводяться дві думки: з одного боку, індивід, особа повинна для гаразду цілого жертвувати частиною своєї індивідуальности, з другого, спільна держава повинна індивідуалізуватися. Окрема людина, вступаючи у державу, повинна пожертвувати своєю індивідуальністю, у свою чергу, держава повинна пожертвувати своєю загальністю. "Історичне життя, доброчесність, – каже Арістотель, – як показують психологічні спостереження, бувають там, де є взаємні пожертви індивідуального і загального. Це зустріч двох прагнень". Зрозуміло, що така держава, яку мислить Арістотель, вона і є та комуністична держава, про яку розмірковував Платон. Людина, за Арістотелем, індивід зречеться своєї індивідуальности задля загальних цілей держави. А держава, у свою чергу, зречеться своєї загальности

на користь індивіда; тоді що ж залишається супротив того, проти чого Арістотель заперечував у Платона? Шляхом аналізу скептицизму Арістотель скрізь приходить до того ж самого, – до споглядання Платона.

Аналіз ідеї любови. Стародавні філософи, коли досліджували основи державного життя, завжди зі справедливістю поєднували дружбу. Оскільки у давнину держава була більше предметом особистих турбот, ніж у нас, у стародавньому Римі держава була предметом особистих турбот кожного громадянина – то звідси зрозуміло, чому стародавні могли надавати глибокого значення безпосередній симпатії, любові в спільному житті держави, чому вони говорили про це з більшою повагою ніж ми. Але у Арістотеля дослідження дружби як основи державної єдности є і спеціальною основою, яка лежить у його метафізичному вченні про світ справедливости.

Світ Арістотель споглядає як процес, де думка реалізується несвідомо. Думка, яка реалізується, наприклад, у формі істини, не може зреалізуватися інакше, як простим способом, симпатією частинок речі. Відповідно до цього в людському духові панує свідома первина розбудови діяльности приватної й державної, під ним – несвідомий; ця первина – дружба, любов. Тепер відомо вчення Арістотеля про державу і її об'єктивну сутність; усе, що відповідає цій сутності, – справедливе. Але тут залишається питання – адже мета держави тільки тоді стає діяльною силою, коли вона означена, коли громадяни мають безпосередній стосунок [до неї], зв'язок із об'єктивною сутністю держави. Чи буде справедливою держава, якщо вона задаватиме чужі нам цілі, якщо стане призначати нам інтереси, бажання?

Мета має буття настільки, наскільки вона означена. Отже, необхідно, щоб громадяни мали безпосередній стосунок до об'єктивної сутности держави, а стосунок цей був вільний, щоб вони усвідомлювали себе солідарними з метою держави. Це й досягається через дружбу, любов. Не лише дружба є бажаним засобом для створення держави, але вона є така сила, без якої держава неможлива, хоч би якими різнобічними не були закони справедливости.

Переходячи до окремого аналізу дружби та її відношення до справедливости, ми повинні зауважити, що юристи розуміють дружбу в двоякому значенні: а) як відношення, засноване на симпатії, б) як єдність, засновану взагалі на спільності будь-яких інтересів. У цих двох визначеннях і показує Арістотель значення дружби, її відношення до справедливости і роль у державі.

Що таке дружба? Арістотель визначає її неґативно:

"Дружба, – вчить він, – не є доброчесність сама по собі, але не може бути і без доброчесности. Подібно до того, як доброчесність складає елемент щастя, так само становить його й дружба. На це показує товариська природа людини, бо навіть людина, вищою мірою доброчесна, не може обійтись без дружби // і має не лише матеріальну потребу жити у спілкуванні з іншими, а й моральну. Лише у товаристві з собі подібним людина має змогу розвинути в собі елементи добра і правди. Отже, справедливість людей неможлива, якщо між ними нема живої спілки, заснованої на любові. Дружба, – продовжує Арістотель, – неможлива без доброчесности і навпаки; причому лише дружба, заснована на доброчесності, є істинна, постійна, нелицемірна Тільки-но в нашій дружбі зменшується доброчесність, разом із тим починає згасати і дружба; вона робиться нестала, мінлива, облудна. Тому істинна дружба, любов і згода можуть бути лише між доброчесними людьми".

Потім Арістотель показує, на якій підставі ставить він дружбу в основу державного життя. "Дружба, – вчить він, – задовольняє ті ж самі вимоги, для задоволення яких з'явилась і держава разом з доброчесністю. У справедливості ми за допомогою організації приходимо до єдности, у дружбі – за допомогою внутрішньої єдности до відстороненої організації. Отже, любов і дружба – міцність держави. Дружба, тобто любов, – каже Арістотель, – утворюють спілки друзів, а всі ці спілки утворюють державу. Тому в державі дружба необхідна навіть більше, ніж справедливість. Законодавець повинен турбуватися про розвиток у громадянах почуття любови навіть більше ніж почуття справедливости, бо там, де є любов, не може бути немислима доброчесність; громадяни не поділятимуться на ворожі партії, згідно з почуттям прихильности, поваги та неприязні, кривдячи одне одного. Отже, дружба, як і справедливість, складають основу держави".

Чи можна у цьому вченні Арістотеля знайти підтримку для принципу конкуренції? "Поміж добродійними людьми, – каже Арістотель, – дружба можлива, бо вони добродійні. Тут же у нього проходить ідея, що дружба і сама може народжувати інтереси, чим вона нас і поєднує. Так, на ґрунті держави виникає безкінечно багато інтересів". Ці інтереси держава, згідно з Арістотелем, повинна організувати так, щоб вони не суперечили одне одному. Отже, Арістотель й так само, як і Платон, не визнавав принципу конкуренції й не розумів його. Згідно з його вченням, треба так поєднати інтереси людей, щоб один був товаришем іншого.

Між дружбою і справедливістю знаходиться якнайтісні-

ший зв'язок і сувора аналогія. В усіх різновидах справедливости можна відшукати елемент дружби. Тому скільки є різновидів справедливости, стільки є й різновидів дружби. Але особливо треба розрізняти дружбу між рівними і нерівними. Дружба між рівними обіймає або якнайширше або якнайтісніше коло осіб. Взагалі вона обіймає коло осіб, тісно пов'язаних між собою. В основі її лежить природа, а саме, кревна спорідненість. Тому цей різновид дружби дуже одноманітний. Але у своєму вищому вияві ця дружба може поширюватися також на співчутливих громадян. Другий різновид дружби між нерівними може бути дуже різноманітний, залежно від розмаїття людських спілок, бо ця дружба походить почасти від природи, почасти від інтересів.

Отже, критерієм для поділу дружби Арістотель обирає відмінність природних спілок (сім'я) від штучних, тобто чи походить спілка від природи, а чи вона встановлена за згодою внаслідок інтересів. Стосовно першого роду дружби, тобто дружби між рівними, слід узяти за правило, що рівність тут має бути виявом природної пропорції; отже, тут панує закон вшановуючої справедливости. Так, відмінність між членами родинної спілки налагоджується у тій дружбі, яка пов'язує сім'ю й робить усіх її членів рівними. Дружба батька і дітей, чоловіка й жінки і т. п. походить із спільної свідомости, що всі вони мають немовби одне єство і, отже, рівні між собою.

Дружба між нерівними буває, як сказано, так само різноманітна, як і людські спілки, і так можна йти до нескінченности. Тут може бути стільки родів дружби, скільки й спілок. А на різні спілки величезний вплив мають племінні особливості. Як різноманітні спілки, так само різноманітна і дружба, що пов'язує ці спілки. Крім того може бути військова дружба – між воїнами, ремісничa, суспільно-станова і т. п. Очевидно, родів дружби стільки, скільки можливо товариств, асоціацій, заснованих на єдності мети.

Але усі такі спілки об'єднуються в одній великій спілці, яка називається державою. Той самий закон дружби існує і у ставленні громадян до держави, причому тут Арістотель розрізняє три різновиди дружби згідно з трьома формами урядування держави – монархією, аристократією і демократією. У монархії дружба між царем і підданим засновується на благодійності першого щодо його підданих: цар – батько і благодійник своїх підданих, який робить їм більше добра ніж вони йому. В аристократії дружба ґрунтується на визнанні гідности і переваг владних осіб. У демократії дружба засновується на почутті рівности, товариськости. У недосконалих державах дружба має грубий, егоїстичний ха-

рактер, хоч не зникає цілком [Речення в рукописові обірване. – *Перекл.*] //

4 Такою є сутність Арістотелевого вчення про дружбу, яке дало привід новітнім ученим зробити наступні висновки: 1) Право і гаразд як основи державного життя відмінні. Право є подільний гаразд, а дружба – неподільна. 2) Як право поєднує людей, так само їх поєднує і природна схильність до співжиття. 3) Історична школа дійшла висновку, що право лише тоді сильне, коли воно національне; держава спирається на право, але разом з тим і ще дужче – на національність. Звідси постали завдання – знайти умови, за яких загальне право стане національним.

У вченні Арістотеля про дружбу розкрито вчення про державу як живу, одухотворену спілку, яка не задовольняється юридичною єдністю. Під дружбою Арістотель розуміє вільну, свідому, невимушену згоду членів спілки як у загальних цілях держави, так і в приватних цілях її членів. Це усвідомлення людьми єдности цілей поєднує їх безпосередньо, тоді як справедливість поєднує їх із допомогою організації. Звідси випливає, що стосовно держави дружба перебуває у зворотній дії зі справедливістю; а саме: право спочатку організує, а потім через це приводить до єдности; дружба спочатку поєднує членів і через це приводить до державної організації. Єдність, породжувана дружбою, і організація, що походить внаслідок права, так тісно між собою пов'язані, що одне неодмінно переходить у друге. Подібно до того, як сила права надає людям взаємного значення одне для одного, так взаємне значення людей одне для одного набуває у дружбі сили права.

Аналіз ідеї осудности. Треба зауважити, що ще до Арістотеля питання про осудність і неосудність людських вчинків було розв'язано у вченні так званих детерміністів. Тільки це розв'язання було вкрай однобічне. Усі людські дії вони вважали невільними, а отже, неосудними. Лихо, як і добро, – мимовільна дія людини, і тому – неосудна. "Усе те, – казали вони, – що підлягає судові й закону справедливости, є вчинком. Та, однак, його слід відрізняти від дії, причому кожна істота, яка живе й рухається, здійснює дії, і лише одна людина здійснює вчинки як істота свідома, розумна. Оцією свідомою стороною людські вчинки й відрізняються від простих інстинктивних дій тварин. Людина, таким чином, стосовно свого вчинку є панівна первина, яка творить його. Але оскільки ця панівна первина сама в собі не має вільних функцій, то й усі її вчинки мимовільні, а отже, неосудні; за них людину не можна

засуджувати – чому вона здійснила їх так, а не інакше". Ось сутність вчення детермінізму.

Арістотель відкидає цей детермінізм. "Людина, – каже він, – як первина своїх вчинків відрізняється від математичних основ тим, що її вчинки походять від неї не з математичною точністю і необхідністю, а незалежно, вільно, за вибором. Отже, людина не пасивна, потерпаюча причина своїх вчинків, а вільна, незалежна; тут уже зникає поняття причини: людина є господарем своїх вчинків. Це підтверджує і той факт, що ми одні вчинки схвалюємо й тому обираємо їх, інші не схвалюємо й тому заперечуємо; один вчинок хвалимо як гарний, інший піддаємо осудові як поганий. Ця похвала і осуд людського вчинку є наше судження про вчинок за законом осудности. Було б безглуздям, якби вчинки людини були визначені з необхідною математичною точністю – були необхідними згідно з випадком і ходом речей єства людини".

Але Арістотель, одначе, припускає, що не всі вчинки бувають вільними і тому осудні. "Оскільки людина, – каже він, – не вся є розумом, а разом і чуттєвістю, то можливі випадки, коли вільність людини або зовсім знищена, або ж обмежена. Тому бувають: 1) вчинки вільні, 2) невільні, які вже є не вчинками, а діями, і нарешті 3) змішані, у яких є елемент вибору і елемент примушення. Тут людина діє вільно, але у хибному напрямі, під спонукою якогось зовнішнього принципу. Судження про людські вчинки є надзвичайно важкі".

1) Вчинки невільні і 2) змішані. Невільні вчинки відбуваються а) внаслідок насильства або ж унаслідок впливу зовнішніх сил на людину, коли воля була паралізована певним зовнішнім чинником. Насильством є все, що справляє на людину вплив іззовні, змушує діяти машинально, позбавляючи її вільности. А стосовно, зокрема, вчинків, здійснених зі страху (наприклад, якби тиран під загрозою посадити твоїх батьків у в'язницю став вимагати від тебе той чи інший вчинок), то ці вчинки мають змішану природу. Однак вони більше підпадають під категорію вільних вчинків, між невільних, причому головне, що робить вчинок вільним, – це вільний вибір. Ми робимо тут вибір між злочином і жорстокістю загрози, тобто або вирішуємо виконувати те, що вимагається, і здійснити злочин, або не виконати і зазнати помсти того, хто загрожує. Ось чому судження про мотиви вчинку утруднене і може бути вельми відмінним: інколи він заслуговує схвалення, інколи осуду, але частіше від усього – поблажливості. З цього детерміністи, мабуть, можуть зробити висновок, що всі вчинки людини за своєю формою є невільні, тобто // здійснюються під впливом при- 145

мушення, наприклад, мотив учинку може дати відчуття задоволення (скажімо, насолода чуттєвими задоволеннями може спонукати людину) або почуття прекрасного (якнайпрекрасніша жінка може змусити діяти невільно).

На це Арістотель зауважує, що узагальнювати те положення, згідно з яким почуття прекрасного та приємного може справити на нас спонукальну дію, означає надавати принципові такої ваги, за якої він стає хибним. Було б дивним звинувачувати речі у тому, що вони справляють на нас враження, приймати нас самих за гарну основу, а речі за лихих діячів. Учинки, здійснені з прагнення до задоволення та прекрасного, не можна відносити до числа невільних, бо сам страх діє на людину приголомшливим чином; поза тим почуття задоволення і приємного є почуттям еґоїстичним, [воно] не може позбавити людину свідомости тією мірою, щоб його можна було визнати за обставину, яка вибачає злочин.

Вчинки невільні відбуваються б) внаслідок незнання. Що стосується незнання, то воно лише тоді робить вчинок невільним, коли діє у значенні зовнішнього принципу. Часто людина розуміє неправильно зовнішній факт і згідно з цим розумінням спрямовує свої вчинки. Особа діє у цьому разі мимовільно і вчинок не ставиться їй у провину. Але коли, однак, людина дізнається про своє схиблення і все-таки схвалює свій вчинок, то у цьому разі вона чинить вільно і вчинок ставиться їй за вину. Лише тоді, коли людина, дізнавшись про несправедливість зробленого нею вчинку, відчуває скорботу, каяття і сум від своєї помилки, лише тоді вчинок неосудний. Незнання є розумовою невільністю. Але якщо людина, скоївши злочин через незнання, засвоює його, задоволена тим, що вчинок скоївся, то цей вчинок слід поставити їй за вину як її вільне діяння.

Нове право відкинуло це і – ґрунтовно. Станеться, наприклад, таке, що хворому родичеві хтось хотів подати води, а замість неї подав отруту, яка стояла поруч, і тим спричинив смерть. Але після смерти тому, хто подав, лишається велика спадщина. Очевидно, за людською слабкістю, він не міг бути невдоволений фактом, що скоївся. За Арістотелем, такий вчинок підлягає осудності, і той, хто скоїв його, має бути покараний, оскільки він засвоїв собі вчинок.

Незнання буває двох типів: перший тип незнання – коли людина має хибне пізнання, навіяне їй несприятливими зовнішніми обставинами, другий тип незнання – коли людині невідомі самі моральні засади. Незнання першого типу цілком вибачає людині в її вчинках, а в другому випадку, оскільки ніхто не має права виправдовуватися незнанням закону, то

вчинок ставиться за вину, але не цілком, тобто провина дещо пом'якшується.

3) Вчинки вільні. Стосовно вільних учинків, то Арістотель робить спробу розкласти їх на складові елементи, яких налічує три: 1) довільність, 2) навмисність або рішучість, 3) мета.

1) Довільність випливає з чуттєвої сторони душі. Вона полягає в тому, що принцип вчинку міститься у самій діючій особі, вона є причиною вчинку, його виною. Довільність хоч і передбачається навмисністю або рішучістю, але рішучість не збігається з довільністю; хоч будь-яка навмисність довільна, але не усе довільне навмисне. Так, діти і тварини хоч і здатні до дій довільних, але – не навмисних. У чому ж тут відмінність?

Вдумуючись у життя, ми бачимо, що ми дуже мало створюємо бажань, здебільшого вони народжуються самі собою з глибин нашої індивідуальности. Якщо тепер вчинок виникає з таких бажань, з цього несвідомого "хочеться", "бажається", то він хоч і довільний, але не навмисний. А якщо вчинок здійснюється тому, що ми обрали бажання, то цей вчинок не лише довільний, але й навмисний.

У нових вченнях ця відмінність якось знехтувана, хоч вона істотно психологічна. Точно так само хоч намір дається лише з метою, але він не тотожний їй. А саме: умисність належить, по-перше, до засобів для досягнення мети, а не до самої мети; наприклад, людина зважується для одужування лікуватись, отже: тут мета – одужання, а лікування є не більше, ніж засіб для досягнення цієї мети. По-друге, намір ніколи не може поширюватися на неможливе, а лише – на досяжне; тоді як мета інколи лежить у ділянці неможливого. Ми можемо зважитись лише на те, що перебуває у нашій владі, а в нашій владі перебуває усе те, що можливе і здійсненне, а саме, наше прагнення до мети і її недосягнення.

2) Навмисність можлива лише у розумній істоті; вона є вироком розуму. Перш ніж зважитися на якийсь вчинок, людина обмірковує його, обговорює, "радиться з самою собою" про те, чи обрати їй певний вчинок, чи відкинути. Така нарада людини з самою собою неодмінно повинна мати в результаті остаточну рішучість, а ось звідси вчинок, що відбувся, є навмисний. Увесь цей внутрішній процес із моменту зародження думки про вчинок у формі наміру й до фактичного прагнення до виконання Арістотель подав у наочному прикладі наради // стародавніх грецьких царів про 146
якусь державну справу. Згідно з Гомером, царі спочатку

хотіли (здобути перемогу) [нерозб.] радились зі старійшинами і приходили до певної рішучости, а потім уже після цього другого акту передавали народові свою рішучість, який і здійснював її. Отже, рішучість або навмисність є властивістю вчинку, а не його метою.

3) Мета. Подібно до того, як у загальному світі, так і в моральному світі людини, мета є те безумовне, заради якого реалізуються певні дії. Мета сама по собі має відповідати природі єства; вона може бути уявна не як лихо, а як добро. Але людина рідко заглиблюється в становище своєї природи, і досить рідко обирає гідні цілі. Перебуваючи у практичному стані, людина часто-густо об'єктивні цілі (безумовний гаразд, який є щастям) замінює суб'єктивними. Це відбувається через те, що розум людини буває затьмарений сліпотою знання, що, звичайно, не надає йому похвали, бо доводить негарні його якості. Ось чому цілі є такими характерними, що за ними можна визначити сутність людини і її роль у державі.

Подібно до того, як Платон стосовно цілей розрізняє натури золоті, срібні, мідні, так Арістотель, зважаючи на відмінність цілей, поділяє людей на три типи – на відданих: а) задоволенням, б) політичній діяльності, в) філософській діяльности. У перших дуже переважають прагнення до чуттєвих насолод, їх уособлює рабська порода людей. У других переважає честь, прагнення до співжиттєвої діяльности; це – громадяни, зайняті політичними справами. У третіх переважає чисте споглядання; це – філософи, які споглядають сутність життя, найвільніші, найсамовдоволеніші, найщасливіші люди.

З огляду на ці три типи людей за їхньою природою держава має бути влаштована так, щоб люди, які працюють на ґрунті політичної діяльности, а також і мудреці, що споглядають істину, мали повне дозвілля; бо ці найшляхетніші сили не повинні витрачатись на ниці заняття рабів. Дозвілля є необхідна умова досконалости держави, доброчесностей у державі; а матеріальна праця є заняттям низьким, рабським. Тому рабам не слід надавати політичної діяльности, бо вони не повинні мати дозвілля.

Коли Платон вимагає, щоб філософи були владарями, то Арістотель цьому не суперечить; але є різниця у вимогах того й іншого. Арістотель вимагає 1) щоб матеріальну працю як низьку покладали на рабів, 2) щоб конституція держави передбачала не військові подвиги (Спарта), а розвиток наук та мистецтв, а також добробут філософів. Лише за таких умов філософія може квітнути у державі, а сама держава набуде найдосконалішої форми.

Принципи кримінального права. Покарання і його мета. Справедливість, згідно з Арітотелем, перебуває у внутрішньому стосунку з принципами рівности. У своїй особливості вона є джерелом позитивного права, тобто джерелом збільшення гаразду і почестей. Незважаючи на такий розвиток ідеї справедливости, її принципи Арістотель не вводить безпосередньо у кодекс кримінального права. Кримінальне право він засновує на ідеї досконалости, ідеї педагогічній, як і саму державу він розглядає як педагогічну інституцію. Чому він обрав цей метод дослідження початків кримінального права, чому в нього нема теорії справедливости віддяки?

Ми бачили, як тісно ідея справедливости пов'язана з єством і об'єктивними цілями держави, як тісно політика у Арістотеля й Платона пов'язана з сутністю етики. Для них моральна досконалість є найближча мета, яку держава і законодавство повинні мати на увазі в першу чергу. Покара є лише один із суворих заходів, який передбачає знищення недосконалости і формування основ досконалости. Покари й винагороди є рухом до досконалости.

У Арістотеля розвиток цього вчення входить у психологічну залежність наших учинків від задоволення й незадоволення. Гідність залежить від її ставлення до визначених чи невизначених почуттів задоволення або незадоволення. Так, той, хто відчуває задоволення, коли відхиляється від чуттєвих насолод, є стриманий; а той, хто, відмовившись від насолоди, відчуває через це незадоволення, — нестриманий. Таким же самим чином той, хто зустрічає небезпеку із задоволенням, називається мужнім; а той, хто відчуває з огляду на небезпеку невдоволення, — боягуз.

Узагалі моральна доброчесність має постійні стосунки із задоволенням і невдоволенням. Якщо ми з огляду на задоволення полишаємо доброчесність, то робимо лихо і навпаки. Це відношення і виявляється у покарах, причому покарання є лікувальним засобом, а лікування здійснюється засобами, протилежними тим, від яких походить хвороба. Далі, істотною умовою доброчесности є навичка на противагу Сократовій опінії, що доброчесність є знання; де нема навички, там нема і доброчесности. Стійкість доброчесного характеру виникає через навичку.

Закон держави повинен ладувати громадянами так, аби доброчесність перетворювалась на звичку громадян. Дехто стверджував, що законодавець повинен заохочувати людей не покарою, а морально прегарною ідеєю, переконаннями. Але це має значення для людей, зрілих моральнісно і розумово; а стосовно дурнів, то законодавцю слід їх більше карати ніж переконувати. Маючи на увазі покари,

які заподіюють невдоволення, кожен буде уникати вчинків,
147 що порушують // закон. Тому покарання є засіб, яким закон відлучає людину від лиха і привчає до добра. Коли закон не досягає цієї мети, коли лихо не можна зцілити при сильному пориванні пристрастей, то слід поставити іншу мету: відокремити державу від члена, який не може бути корисний як собі, так і іншим.

Таким чином, покара здійснюється в інтересах злочинця і держави. Воно надає почуття страху при здійсненні нових вчинків, приводить людину до доброчесности і таким чином очищає її внутрішньо; держава ним також очищається покарою, бо вона вилучає з себе несправедливі і шкідливі члени. У цьому вченні ми бачимо, наскільки Арістотель схожий з Платоном і наскільки відрізняється від нього.

Схожість у них у тому, що Арістотель так само, як і Платон, вважає державу педагогічною інституцією, що має на меті моральне виховання громадян. Владар як у того, так і в другого, діє згідно з об'єктивними законами гаразду, як лікар, який, незважаючи на біль, якого завдає хворому операція, відтинає йому шкідливі, хворі члени тіла. Але у Платона педагогічна мета держави має космічне значення. Життя людини у державі зумовлюється принципами одвічної правди, а тому відплата поширюється за межі держави. У Арістотеля життя зумовлюється принципами правди, яка існує на землі, а тому держава остаточно вирішує як мету педагогічного виховання, так і саму відплату.

ВЧЕННЯ ПРО ДЕРЖАВУ

Ми зробили огляд того, що Арістотель вважає за необхідне для побудови держави. Покажемо, як цьому ґенієві вдалося досягнути найяснішого визначення ідеї справедливости, любови, вільности, щастя; уявімо, що цей ґеніальний ум мав намір створити державу. І чи вдалося це йому? Безперечно, ні, і причина цього полягає у тім, що досконале знання принципів держави не містить у собі даних для розбудови держави. Принципи є відсторонені основи, а держава – конкретний організм. А перехід від відсторонених основ до конкретного організму як у природі, так і у сфері держави – неможливий. Це було хибною самооманою філософії XVIII ст., коли Дідро, Русо та ін. хотіли створити державу за своїми проектами. Цієї спокуси не плекали Арістотель і Платон. Що ж лишається? Яким чином перейти від теоретичних підстав до розуміння конкретного явища, як організувати струнке ціле?

Арістотель дав відповідь, яка повторювалась декілька

століть, повторюється і в наш час. Арістотель вчить, що держава має розглядатись як продукт закону вільности (ті принципи держави, які він розглядає, складають закони вільности) і разом із тим як продукт законів природи. Закони природи (природний потяг до співжиття та ін.) і разом з тим закони вільности або розуму утворюють державу. Чи могло бути це поняття про державу як продукт законів вільности та природи – передбачаючи, що воно істинне – придатне практично? Звідки ми знаємо, що закони свободи і закони природи перебувають у первісній встановленій наперед гармонії? Закони природи поєднують нас, закони свільности також, але вони й поділяють нас. Це показують історія й досвід.

Арістотель, звичайно, може сказати, що закони природи і закони вільности створюють державу, бо для нього усе дійсне – розумне, і він може сподіватись, що усе розумне – дійсне. Але ретельніше знайомство з законами природи показує, що такої безумовної розумности у ході природи ми не можемо припустити. Закони природи можуть виявитися законами лиха і неправди, тоді як закони вільности – добра і правди. І ось, який не є блискучий метод Арістотеля, усе ж ми повинні визнати його неповним і таким, що не з'ясовує сутности державного життя.

Арістотель, споглядаючи державу, її невидиму сутність і припускаючи, що у її створенні брали участь однаковою мірою закони природи й закони вільности, доходить висновку, що колись держава взагалі, як вона явлена в історії, існувала як первинна держава, як той організм, що виявляється в усій своїй повноті у державі. Арістотель знаходить спочатку державу в грубому вигляді, у стані зародку, а саме – комі. Ще далі ідучи вниз, Арістотель знаходить сім'ю. Таким чином, державі передують дві спілки – природна і місцева, випадкова.

Сімейство. Державі як повному, самодостатньому організмові, передує природний орагнізм або сім'я, і наука про цей організм називається економікою. Мета її полягає у висвітленні умов доброчесного життя, наскільки воно можливе у сімействі. Вона здебільшого вивчає сімейну людину ніж раба, здебільшого добродійну людину ніж її власність. Арістотель цікавиться співвідношенням різних організмів, які тут влаштовані під виглядом однієї сім'ї.

Сім'я є найприродніша спілка, вона складається: 1) із спілки чоловіка, жінки й дітей, і полягає у спільності їхньої власности. Спілка чоловіка і жінки заснована на природі, причому чоловік і жінка не можуть жити одне без одного; природна спонука – залишити після себе собі подібних –

148 поєднує чоловіка і жінку; ця спонука // існує і у тварин. Але у людини ця спілка має шляхетніший характер, ніж у тварин, причому людина не поєднується з усіма, а лише з рідними істотами. Сам шлюб має на меті не лише народження дітей, а й взаємну любов та допомогу через посередництво доброчесности.

Отже, спілка чоловіка й жінки засновується і на законах природи, і на законах моралі. Закон природи взагалі слід сприймати в піднесеному сенсі, а саме: будь-яка жива істота хоч і має прагнення до спілки з іншою статтю, але поєднується не внаслідок статевої необхідности, а внаслідок прагнення повторити свій спосіб буття, аби продовжити себе в нащадках. У цьому полягає істинна сутність різних статей. Отже, тут панує уже не статева пристрасть, а прагнення до безсмертя, безвічности. Але в людини у цій спілці, крім того, лежать і моральні первини – взаємна любов і допомога до посередництва доброчесности.

2) Спілка господаря і раба. Власність, майно сім'ї має бути громадське. Згідно з Арістотелем, необхідно прагнути, щоб це майно було найдосконаліше, найкраще, бо досконалість сім'ї залежить від досконалости власности. Сімейний побут буде тим досконалішим, чим досконаліша власність. А найдосконалішою власністю є жива [власність], а саме – людина. Ось чому раб складає найкращу власність і є необхідною приналежністю сім'ї. Це приводить Арістотеля до вчення про правомірність рабства. Ми бачили, що у "Республіці" Платона рабства нема, а є три суспільні стани; у його "Νομοι" рабство припускається, але лише як політична необхідність.

Арістотель дає нам менше від того глибокого відчуття усвідомлення людської гідности порівняно з тим, скільки його дає Платон. Він стверджує, що рабство є природна інституція, отже, непорушна. Свідчення цього – природа в усьому встановлює цілі, марно нічого не витворює. Так, людина призначена бути або володарем, або – підвладним. Одним дано здатність обирати собі мету, дано розум – це люди володарі, вільні; пани. Інші наділені лише міцною фізичною силою. Такі люди – раби. Людині, наділеній лише фізичною силою, набагато краще і справедливіше бути рабом, ніж вільним, бути під владою, ніж панувати, причому вона має таку міру здатностей, що розум і поради інших вона ще може розуміти, але сама давати поради і панувати не може.

Будучи засноване на природі, рабство є справедливе і корисне як для господаря, так і для рабів, які просто виконують своє природне призначення. Людьми, яких сама природа призначенила до рабства, Арістотель визнає варварів;

вони – раби душею й тілом. Тому греки повинні володарювати над варварами. Через це Арістотель виправдовує війну проти варварів як полювання на невільників, бо для цього дають привід самі варвари, причому через своє самолюбство вони не хочуть виконувати своє природне призначення – бути рабами греків.

Моральне ставлення до рабства. Стосовно морального ставлення господаря до раба господаря до раба, то Арістотель не схвалює жорстокого поводження з рабами, воно і шкідливе, й несправедливе. Покарання хоч і корисне, але не слід вживати його без потреби. Абсолютна сваволя недоречна навіть і тут. Раб повинен мати достатньо їжі; корисно виявляти йому честь і, як заохочення до відданости, йому може бути обіцяна воля. Раб має бути привчений до доброчесности, але до доброчесности раба, а не вільної людини. Усі ці приписи мають на меті зробити раба кращим знаряддям господаря, аби раб приносив якомога більше користи. До раба не слід мати любови, раб не може мати жодних моральних стосунків з господарем. Але всі ці правила можуть мати місце лише остільки, оскільки раби є раби, а не оскільки вони є люди.

Ось це чудове вчення, згідно з яким за рабом почасти визнається воля, бо йому може бути обіцяна воля, виявлена честь. Це означає, що раб – людина, це означає, що природа не зробила так, що одні – раби, інші – вільні; але і в рабові є елемент людини. Проте постає питання, де ж норма, де принцип, за яким у рабові може бути відокремлена людина від раба? Тут ми маємо суперечність, на якій стояв увесь стародавній світ і з якої він не вийшов. На цю суперечність не дала відповіді й філософія. Якщо раб є людиною, то він має людські права і тоді може бути дружба між рабом і господарем; а якщо раб є лише рабом, то він – істота безправна. Цієї суперечности так і не примирив Арістотель, як і життя язичницького світу.

3) Спілка голови і членів сімейства. Різні взаємини осіб у сімейній спілці нагадують різні ставлення громадян до верховної влади. Арістотель каже: ставлення дітей до батька нагадують монархію; ставлення чоловіка до жінки – аристократичний спосіб урядування; ставлення господаря до раба – тиранію; взаємини дітей між собою – демократичну республіку. Арістотель зауважує, що у сімействі інші відносини влади батька до сина, інші – чоловіка до жінки, інші – раба до господаря. Це має підставу в тому, що в кожного з членів душа не однакова.

Так, раб не має здатности радитися з господарем, дружина хоч і володіє цією здатністю, але не головним чином,

діти – недосконало. Взагалі, досліджуючи сімейство, Арістотель
149 дотримується погляду, що кожен має посідати те // місце, на яке показує природа. Та й кожне суспільство складається таким чином за вказівкою природи. Якщо людина за природою призначена до громадського життя, то той, хто тікає від товариства, має бути або твариною, або кращим за людину. Прагнення до суспільного життя є в усіх за природою, але становище у суспільстві буває різне.

Комі (громада). Місцева громада є, згідно з Арістотелем, посередницькою спілкою, яка стоїть між сім'єю і державою. Вона складається із декількох сімей або сіл, маючи головою одного прародича. Про громаду у Арістотеля немає досліджень. Як і Платон, він знав, що мітичний герой Тесей поєднав 12 сіл в аттичну громаду, і цієї історичної вказівки для нього було достатньо, аби виставити громаду за посередницьку спілку між державою і сім'єю.

Держава. Її походження і мета. Ми знаємо, якого значення Арістотель надає сімейству, а також те, що посередницькою ланкою між сімейством і державою слугує місцева громада, поєднання багатьох сімейств. Коли з таких багатьох громад утворюється суспільство, яке не залежить ні від чого, то це суспільство буде державою. Отже, держава є продуктом природи, тобто складається з тих зародків, які дано у сім'ї й громаді. Вона не залежить від волі людини, а хто не належить до цього суспільства, той є або твариною, або Богом. Утім, оскільки людина є "політична тварина", то вона, природно, прагне до спілкування. Отже, з одного боку, людина поєднується з іншими не з матеріальних розрахунків, а з другого, вона прагне до співжиття свідомо, з рішучістю, тобто вільно.

Перше положення. Не самі матеріальні потреби поєднують людей; метою об'єднання є достаток в усіх відношеннях. Держава виникає не для того, щоб у ній жити, а щоб жити гарно. Бджоли й тварини складають спільноти з матеріальною метою, для самозбереження; але перевага людини над тваринами полягає в усвідомленні доброчесности і справедливости. Тому в державі дано спілкування доброчесного життя, у якому громадяни спільно діють згідно з первинами справедливости й любови. Тому і громадяни держави є не ті, які живуть разом, а ті, які беруть участь у суді й владі згідно з законами справедливости. Так що держава існує як спілка рівних і вільних людей, які вступають у суспільство для досягнення всілякого достатку (щастя). Сутність держави є така, що в ній громадянин без політичних прав був би чимось, що суперечить самому собі.

Друге положення. Хоч створення держави здійснюється

потужними законами природи, та воно вимагає і участи розуму та вільности. Природа несвідомо створює організми, але людина освячує її витвори своїм обранням. Арістотель каже, що людина хоч і призначена до спілкування, але вона може чинити спротив своєму природному прагненню – жити у державі; можна відмовитись від закону і справедливости (положення, яке відкинув Геґель). І оскільки потрібна рішучість волі з боку людини, аби стати членом у державі, то людина, шляхетна тварина, відмовляючись від держави, робиться гіршою від усіх тварин; і оскільки природне життя у державі – справа вільної рішучости, то держава є такою ж мірою витвором природи, якою і – вільної рішучости.

Згідно з цим Арістотель каже, що засновники першої держави були великими благодійниками. Державу, яка виникла з природних і розумних елементів, з природи і вільної рішучости, Арістотель розглядає з двох пунктів зору: 1) з гіпотетичного, як держава складається за певних історичних умов; це – недосконала держава; 2) з ідеального, як держава потребує найчистішої ідеї досконалости й щастя, яка складає її сутність; а отже, – досконалість. Основний метод Арістотеля: рівномірне вивчення потворної дійсности даних держав і піднесеного ідеалу держави. Результатом цього вивчення є те, що Арістотель для кожної державної форми, яка існує в дійсності, змальовує особливий ідеал, у якому виражені засоби для підтримки кожної форми від руйнації. Для нього усі державні форми – монархія, аристократія, олігархія, тиранія та ін. мають право на його мудру пораду.

У цьому відношенні Арістотель був попередником Макіавелі й взірцем для нього. Такий метод Арістотель обрав із наступних причин: 1) він, як і Платон, прагне здобути фактичний вплив на тодішні грецькі громади з різноманітними й потворними формами. 2) Він вивчає державу як природне явище за умови сил, які необхідні для його підтримки. Якщо за досконалість ідеї запорукою править її здійсненність, то ця здійсненність і зумовлюється міцною сталістю різноманітних форм держави. 3) Арістотель виявляє глибоку неприхильність до реформ; на його думку, реформи бажані поганим людям. Добре, аби це було поступове запровадження.

Сутність держави Арістотель досліджує: 1) з боку моральних сил, необхідних для утворення держави; 2) функцій, приналежних державі; 3) частин, які її складають (суспільні
стани); 4) з боку різних видів // конституції або форм дер- 150
жавного життя.

1) Моральні сили держави. Коли філософ або юрист ста-

вить питання про моральні сили, без яких неможлива держава, то він завжди наражається на небезпеку однобічного погляду як на державу, так і на людину. Чи цікавитимемося ми тими силами, що їх створює держава, чи тими, які створюють державу, то у першому випадку вона буде організмом, у другому – продуктом. Як продукт її і розглядає Арістотель. І оскільки цей принцип однобічний, то і в понятті громадянина, раба та ін. одразу ж дається взнаки ця однобічність.

Арістотель цілком ґрунтовно зауважує, що для започаткування сім'ї не потрібно ніяких особливих співвідношень, окрім спілки чоловіка й дружини, батьків і дітей. А для творення держави потрібно багато моральних сил, завдяки яким громадяни впливають одне на одного. Які ж саме ці [сили]? Арістотель зауважує, що не можна припустити, аби колір обличчя, сила м'язів і т. п. були силами, які надають людині силу і вплив на інших. Але достаток, вільність, шляхетність, освіта, особиста відвага дають громадянам перевагу одне перед одним. У справжній історії бачимо, що кожна держава тримається на відмінностях достатку, вільності, військових відзнак і взагалі освіти.

Наголошуючи на силах держави, Арістотель робить практичне зауваження, що судження людей про моральну силу є неправильне не тільки тому, що вони захоплюються особистим інтересом і бувають поганими суддями; а й тому, що люди неправильно роблять висновок від окремого до загального, а саме: кожен, якщо помічає нерівність у будь-якому відношенні, хоч би майновому, то робить висновок про нерівність в усіх відношеннях. Це судження є супротивне меті держави: якби люди об'єднувались для майнових стосунків, то кожен мав би участь у суспільстві настільки, скільки має майна. Але мета держави має дві сторони: матеріальну й духовну, і тому одна перевага може бути переважувана іншою. Оскільки, згідно з поглядом греків, право є честю і гідністю, то громадяни не можуть бути без гідности; і тому раб не є громадянином, а ті, які приречені на фізичні заняття, не є досконалі громадяни, до того ж вони не мають дозвілля, необхідного для політичної діяльности.

Неможливо розбудувати державу з об'єднання бідних, неможливо, щоб досконалим громадянином був той, хто веде життя поденника. У кращій державі поденник не може брати участи у державній діяльності; а коли він придбає майно, він може мати і право на політичну діяльність. І оскільки неможлива держава рабів, так само неможлива й держава бідних. Тут ми приходимо до розв'язання питання,

хто такий громадянин? З ідеї держави випливає, що не кожен, хто живе на території держави, є громадянин. На противагу рабам і бідним людям громадянин є особа, яка бере участь у владі, суді та урядуванні й яка, принаймні, має право обіймати державні посади. Перше перебуває в демократії, друге – в інших формах держави. Це громадяни у власному сенсі діяльні. До цього звання діяльних громадян належать члени держави, які досягли участи у владі через народження, вільність, достаток, майно, освіту. Природно, що є ступені володіння цими силами.

Достаток, слава, мудрість, доброчесність мають різні ступені надання переваги, вони дають різні становища громадянам, які через них повинні коритися одні іншим. Але найвищий ступінь той, який досягається доброчесністю й мудрістю, бо доброчесність і мудрість є такі сили, які повинні панувати над іншими, особливо над майном. Утім, на всіх ступенях завдання громадянина полягає у підтримці держави. Хоч би як високо не оцінювали це вчення Арістотеля, але коли ми порівняємо його із вченням Платона, то побачимо, що воно відноситься як пасивне до активного.

Згідно з поглядом Платона, держава не мала б виправдання, якби вона користувалася силами, а не випускала їх на волю, держава створює сили, щоб раб не був рабом, бідний – бідним. Так і відчувається тут гуманний, людський погляд на державу і на людину. Платон розглядає державу з активного пункту зору. У Арістотеля, навпаки, ми бачимо пасивний погляд.

У Арістотеля ми бачимо, як він деспотично підкоряє громадянина державі, ототожнюючи його з тією конституцією, стосовно якої він є громадянином. Сутність громадянина, згідно з Арістотелем, визначається його доброчесністю, але ця доброчесність повинна відповідати громадянському устроєві, бо мета громадянина – брати участь у політичній діяльності, у громадських справах, а спосіб участи визначений конституцією. Таким чином, доброчесність загальнолюдська і громадянська – відмінні; хтось може бути гарним громадянином і не мати доброчесностей гарної людини, і навпаки. Тому всі громадяни, навіть жінки, мають бути виховані з огляду на конституцію. Лише у найдосконалішій державі доброчесна людина і доброчесний громадянин збіга-
[ються] // з огляду на конституцію. Повсюдно практичний 151
інтерес має перевагу над суто людським.

Істотні функції держави. Наскільки оригінальний Арістотель у вченні про моральні сили держави, настільки ж він простий і ясний у розв'язанні наступного питання – у

чому, власне, виявляється держава, якими є її істотні функції? Арістотель знаходить три істотні функції, які виявляються у якості різних типів влади: 1) влада, яка є визначальною і вирішальною, 2) виконавча або урядова, і 3) судова. Перший тип влади – це верхона влада у точному сенсі, та, яку дано у єстві держави. Дві інші мають значення підпорядковане стосовно першої. Вирішальна влада охоплює війну і мир, законодавство, смертну кару, конфіскацію майна і звіт державних діячів. Судова влада попереджує і карає правопорушення, стежить за злочинами по службі проти держави, вирішує суперечки з кримінального і цивільного права. Виконавча влада дає розпорядження згідно з рішенням верховної влади, тобто виконує її рішення. У державі вона реалізується в багатьох відомствах і поєднує у собі поліційні та адміністративні обов'язки.

Для нашого часу лишається панівним поділ [влад] Монтеск'є, зроблений, утім, під впливом Арістотеля: влада законодавча, судова і виконавча. Хоча Монтеск'є і успадкував цей поділ від Арістотеля, але відмінність є. У Арістотеля верховна влада не має ніякої певної сфери; вона поширюється на всі функції держави, а інші дві [гілки влади] лише реалізують постанови першої. Таким чином, по суті, згідно з Арістотелем, існує дві влади: та, що вирішує, і та, що реалізує, а останню слід поділити на адміністративну і судову.

3) *Суспільні стани.* У третьому пункті вчення Арістотеля дуже яскраво виступає незадовільність методу, який не розрізняє приватних і державних інтересів. Держава має бути самодостатньою сутністю, яка знаходить у собі самій усі засоби свого буття та розвитку. Тому у своїх громадянах вона має знайти діячів, які надали б їй усі засоби для задоволення її потреб. Для цього необхідні наступні суспільні стани у державі: 1) хлібороби для постачання продуктами землі й пастухи для випасання худоби; 2) різноманітні класи промисловців для постачання штучними продуктами; 3) крамарі для обміну продуктів, що надаються двома першими класами; 4) робітники для матеріальних робіт; 5) воїни для захисту і охорони держави; 6) заможні землевласники для державних пожертвувань; 7) суспільні стани, які вирішують, що корисно для держави (верховна влада); 8) суспільний стан суддів; 9) суспільний стан, який втілює виконавчу владу; 10) жерці, призначувані з беззмінних старців, непридатних для державної діяльности.

У цьому переліковІ державних суспільних станів у Арістотеля виявляється та особливість, що поділ суспільства на суспільні стани ґрунтується не на потребах людини, а [на

потребах] держави. Звідси, [для того], щоб останні потреби задовольнялися цілком, Арістотель дає суспільним станам таку організацію, за якої певні заняття належали б кожному окремо, тобто надає суспільним станам кастовий характер. Утім, такий характер надається лише першим чотирьом станам, які вилучаються з політичної діяльности на підставі фізичної праці, яку вони несуть, подібно до того, як низький спосіб життя веде до низького способу думок.

4) Форми владування. Одні й ті самі моральні сили, незважаючи на їхню єдність, можуть призвести до різного державного ладу з огляду на ідею, яку ми передаємо словами "державна влада". Якщо ми маємо поряд монархію й республіку, то з цього не слід робити висновку про відмінності різних сил там і тут. А звідки різниця форми? Від ідеї, яку ми поєднуємо з поняттям влади, відповідає Арістотель. Саме різний державний устрій походить з огляду на те, кому належить влада у державі: чи перебуває вона 1) в руках одного, чи 2) багатьох, чи 3) в руках усіх. Звідси три різновиди державної конституції, які мають на меті загальний гаразд: досконалі форми – монархія, аристократія й політія (республіка); а якщо в державі дбається лише про особисті інтереси владарів, то з'являються недосконалі різновиди: тиранія, олігархія, демократія.

Стосовно значення трьох перших різновидів держави Арістотель каже, що всі вони однаковою мірою можуть бути досконалі, тобто однаковою мірою можуть сприяти досягненню головних цілей держави. Але при цьому Арістотель висловлює глибоко істинний принцип, що один і той самий лад не може бути застосований до багатьох держав. Здебільшого питання буває таким: яка форма держави може більш відповідати політичній доброчесности громадян? Монархія властивіша кожній державі, яка здатна терпіти владу однієї людини, видатної доброчесністю: аристократія властива такій [державі], яка здатна коритися мужнім співгромадянам; республіка – тій [державі], яка дає владу всім за їхні заслуги.

Далі відмінність політичних доброчесностей перебуває у зв'язку з розрізненням понять; навіть різні особливості природи мають вплив на утворення тієї чи іншої форми держави: акрополит // схиляє до монархії й олігархії; рівнина – до демократії; країна, що становить собою природну заглибину, – до аристократії. Якщо кожна з цих форм досконала, то все ж, згідно з принципом, найкращою буде монархія, потім аристократія, менш досконала форма – республіка. Відмінності цих форм від недосконалих слугує те, що у перших (досконалих [державах]) панує закон і справедливість, і громадяни ко- 152

рюються вільно, а в других (недосконалих [державах]) панує людина згідно зі своєю сваволею.

У цьому разі Арістотель відгукується про писані закони набагато краще ніж Платон: Арістотель вважає за недолік те, коли нема писаних законів; він переконаний, що у такій державі владарює сваволя. Так оманлива мудрість має мале значення для Арістотеля. Нарешті, відносну цінність і недоліки форм [держави] як досконалих, так і недосконалих, Арістотелем подає у такій послідовності, що поміж першими монархія є найкраща, а республіка – гірша; поміж останніми демократія – краща, а найгірша – тиранія, яка є спотворенням найкращої досконалої форми (монархії). Порядок виходить такий:

Досконалі:

1. Монархія.
2. Аристократія.
3. Політія.

Недосконалі:

1. Демократія.
2. Олігархія.
3. Тиранія.

Верховна влада. Коли усі форми можуть бути досконалі, то постає питання, а на кого ж слід покласти верховну владу і якими принципами мають керуватися при цьому громадяни? Арістотель не може відшукати цього принципу, як не може відшукати він і принципу для рабства, бо для філософа немає нічого важчого, ніж знайти принцип влади держави, аби право веліти було узгоджене з поняттям особистости й гідности людини. Платон ясно усвідомив, як ми бачили, що панувати можна лише над рабом, і покора не гідна людини, що коритися можна самій тільки моральній силі – гараздові або Богу. Від Арістотеля цього ми очікувати не можемо; у нього релігійні підстави не мають майже жодного значення.

Прилад того, як важко розв'язати питання про принципи державної влади, ми бачимо з досвіду нової філософії, як Гобс, Русо та ін. несподівано дійшли до питання, що таке державна влада і які її принципи, і коли ці філософи дійшли переконання, що як сама влада, так і її форми, випливають з договору, то вийшли два наступні суперечливі висновки. Гобс вважає, що для того, аби влада, яка походить з договору і належить суспільству, але може бути перенесена на кожного громадянина, аби ця влада мала необхідний авторитет, потрібно, щоби ті, хто її створює, не мали жодних політичних прав (владарі мають усі права, а громадяни – ніяких). З цього ж уявлення про договір і з перенесення влади суспільством на одну особу Русо вивів

більш природний наслідок, а саме, що влада є не що інше, як комісія, яка властива комісіонеру.

Ось два цілком суперечливі висновки. У Гобса владі належать усі політичні права, а підвладним не дано жодних прав; у Русо підвладні мають справжні політичні права, але сама влада – жодних. Ось приклад тих складнощів, які поєднані з цим простим питанням – що таке державна влада і які її принципи. Не з цієї розлогої позиції дивилися на проблему Платон і Арістотель.

Їхні дослідження були скеровані ідеєю особистости, гідности, внаслідок чого панувати над підданими у повному сенсі неможливо. Платон прямо каже в "Політикові", що єдина справжня влада, якій кориться людина, є Божа [влада], тому нинішні владарі у державі мають принцип свого буття і авторитет лише тів тій мірі, в якій вони постають Божими намісниками. Арістотель, ставлячи те ж саме питання і зустрічаючи повсюдно апорії, робить спроби вийти зі становища і в цих його аналізах нам дістається одна ідея: влада неможлива, її авторитет – облудний, якщо елементи влади не існують у суспільстві. Якби суспільство за природою не мало жодних політичних прав, то воно не було б спроможне організуватись до верховної влади.

Ось глибокий сенс Арістотелевого вчення, згідно з яким громадянин немислимий без політичних прав. З цієї глибокої істини випливає, що хоч чисті форми влади (монархія, аристократія, політія) і є досконалими, одначе змішані форми більш відповідають гідності людини. Так само, як Платон у своїх "Законах" замість простих форм вказує на змішану форму як на зародок конституції, так і Арістотель повинен був визнати перевагу цієї форми саме тому, що лише таким чином ті політичні сили, які вже існують у державі, можуть зорганізуватись у верховну владу.

Поставивши питання про верховну владу, Арістотель висловлює здивування, яке звертає увагу на складноці, // пов'язані з його вирішенням. "Можна зробити висновок, – 153
каже Арістотель, – що влада у державі повинна належати або всім, або багатьом – заможним і знатним, або [комусь] одному. Але супроти кожної з цих відповідей постає серйозний сумнів; якщо влада належатиме усім, то стосовно бідних треба побоюватися, що вони зазіхатимуть на майно багатих; стосовно багатих треба побоюватись, що вони утискуватимуть бідних. А якщо влада належатиме багатьом або одному (монарху), то ця винятгова влада позбавить гідности інші елементи держави, та до того ж слід побоюватися поганого морального впливу

і насильницьких дій з боку тирана".

Отже, повсюдно, де особиста воля складає основу державної влади, слід побоюватися пригноблення для задоволення людських уразливих місць і пристрастей. "Якби для усунення цих складнощів сказали, що взагалі людина не має над собою верховної влади і що верховним владарем у державі має бути закон, то це, – каже Арістотель, – хоч і справедливо, але все-таки не усуне складнощів, причому й сам закон залежить від запровадження верховної влади – є закон монархічний, демократичний, аристократичний". Це останнє заперечення тепер немовби забуте і дослідники постійно звертають увагу на закон як на верховного владаря у державі, наче він існує у безумовній абстрактності й не залежить від існуючої державної форми. А кому має належати влада у державі?

Для з'ясування питання про принцип влади слід 1) визнати право народу на політичне життя та діяльність і на участь в усіх політичних справах; 2) [визнати], що жодні переваги (заможність, знатність походження) не дають права на верховну владу; 3) [визнати], що у державі застосовний закон геометрично розподільчої справедливости. Шляхом аналізу цих трьох положень Арістотель і приходить до свого вчення про ідеальну державу, де влада і підлеглість поєднані так, що кожен має і право влади, і обов'язок підлеглих.

1) Слід визнати право народу на політичне життя і діяльність. Можна було б подумати, що краща меншина може виключити народ зі своєї діяльности; можна припустити, що кращою формою владування є та, де влада належить найгіднішим – або одному, або багатьом. Але супроти цього Арістотель заперечує, що багато громадян, яким належить влада, не є найдосконаліші. Більшість, узята разом, є краща ніж, меншість, причому кожен громадянин, узятий окремо, має лише частку мудрости та доброчесности. Але якщо політична влада буде надана багатьом, то за умови спільної дії вони набувають зрілого розуму й волі. Справедливо, що не можна всіх допустити до безпосередньої участи у державній службі, але небезпечно й шкідливо усувати їх. Небезпечно тому, що тільки-но більшість буде усунута від чести, то держава наповниться ворогами; шкідливо тому, що з участи всіх громадян у владуванні може постати багато гарного, як із складки бідних може утворитися велике багатство.

Тому необхідно надати всім громадянам право участи в раді й суді. Припустимо, що кожен зокрема буде поганий суддя, гірший від меншости, але всі разом вони виголошуватимуть тверезіші й справедливіші рішення, ніж меншість, до того ж усіх важче підкупити і таким чином зганьбити

справедливість. Отже, у поєднанні з освіченою меншістю усі громадяни будуть вести справи незрівнянно краще, ніж сама меншість. До того ж деякі речі набагато краще і корисніше розглядати при багатьох, ніж при одному або декількох. Тому народові не можна відмовляти у здатности й праві брати участь у політичних справах.

Отже, політичне становище громадян, їхні права на участь у державних справах вимагаються а) гідністю громадянина, б) інтересами держави і в) справедливістю.

2) Необхідно визнати, що жодні окремі переваги не дають права на верховну владу. Питання [про те], хто повинен користуватись владою в державі, з одного боку, не становить собою жодних складнощів, до того ж тільки-но ми впізнаємо форму держави, то з'ясується, що користуватися владою в ній повинен той, хто більше відповідає даній конституції. Але тут ставиться питання, проте хто взагалі, згідно з природою держави, має право на верховну владу, і потім, коли всі елементи держави існують, то чи має якийсь із них зокрема право на верховну владу? Найближча відповідь на це питання буде та, що верховна влада повинна належати найгіднішому.

Але Арістотель заперечує це, причому поняття про досконалість завжди відносне; якщо хтось один має перевагу в одному відношенні, то інший – в іншому; тому якщо він в одному відношенні має право на пораду і на вимогу покори собі, то інший громадянин, найдостойніший у іншому відношенні, має, у свою чергу, право на те, щоб ніхто не зважився не послухатись його. Отже, людські чесноти завжди
розподілені так, що один має поступатись // іншому. Бо 154
поміж знатними, наприклад, є ще знатніші, поміж доброчесними – ще доброчесніші, і коли один втрачає честь, то інший набуває. Так розбивається тут Сократове "ius sapientioris"[1].

Платон вимагав нездійсненної умови: правителем має бути той, хто осягнув краще від інших загальну ідею права, хто володіє досконалим знанням гаразду. Арістотель визнає, що таким розумінням гаразду ніхто не володіє, кожен ясно розуміє якийсь один інтерес, якийсь один гаразд. Ось чому треба визнати, що жодна перевага не дає права на верховну владу. Якщо припустити супротивне, то можна довести, що всі громадяни мають право у свою чергу тримати верховну владу у своїх руках.

Держава слугує інтересам усіх і репрезентує інтерес для всіх, а тому право на верховну владу не може бути зумов-

[1] *лат.* право мудрішого.

лене окремими інтересами. Втім, це є неґативний результат; постає завдання знайти владара держави безвідносно до окремих мінливих переваг. Однобічні сили не можуть бути представниками верховної влади, причому кожна з них має свій особливий інтерес та переваги. Отже, із сутности держави випливає така влада, яка є не владою держави, а владою партій; отже, нема у людському суспільстві засобів обрати верховну владу, а треба обирати владу партій.

Арістотель відповідає логічно, що насправді всі форми влади є недосконалі й зіпсуті, не виключаючи навіть і монархії. Як Платон каже, що насправді ми не маємо, наприклад, повної людини, а лише її частину, так і Арістотель, розглядаючи державу, каже, що хоч би яку державу ми взяли, насправді знайдемо не досконалу державну владу, а лише частину її. Отож, усі форми державної влади недосконалі, зіпсуті, не виключаючи й монархії. Вона була б досконала, якби один підносився над усіма як Бог. І це було у патріархальні часи. Але тепер такої монархії нема, а коли є монархія, то вона має характер тиранії. (Це каже філософ з огляду на великий рух, який викликав у всесвітній історії Александр Македонський).

Отже, згідно з Арістотелем, замість влади державної ми маємо насправді лише владу партій, незважаючи на те, що ця влада спирається на політичні сили громадян. Інакше кажучи, у принципі, за яким створюється держава, бракує принципу влади. Усвідомлюючи це, Платон прямо відкинув цю державу і послідовно прийшов до комуністичної держави. Шталь у новий час, усвідомлюючи це, наголосив на ідеї християнської держави на відміну від національної правової [держави]. У справжньому житті держава зазвичай вживає заходів, аби влада немов би паралізувала у собі дух партій, який їй настільки істотний, що від неї в букву закону переходило те, що властиве їй як віра влади, а не як влада партій. Але усе це жодною мірою не спростовує думку Арістотеля, що кожна влада є окремішня. Аби знайти досконалу державну владу, Арістотель каже: "Слід визнати, що у державі існує закон розподільчої справедливости". Згідно з Арістотелем, як тільки реалізується закон цієї справедливости, то постає ідеальна держава. Геометрична справедливість визначає становище громадянина відповідно до його цінности. Таким чином, вона організує взаємне становище членів держави, визначає відносну міру влади їх одне над одним. Наприклад, те, що раби не повинні мати жодного політичного значення, випливає із закону геометричної справедливости, причому раби не мають здатности радитись. Далі, громадянин, який має одну перевагу, повинен кори-

тись іншому, який має іншу перевагу, а цей – ще іншому – ця людина виходить із закону розподільчої справедливости.

Таким чином, кожен громадянин повинен мати співмірну своїй цінності участь як у владі, так і в покорі. Тому в досконалій державі характерним є те, що у ній нема безумовної верховної влади і всі громадяни мають рівні права на владу. Справедливість вимагає, аби рівні громадяни по черзі владарювали і корились. Справедливість є середина поміж двома крайнощами, вона пропонує то панувати, то коритися; справедливе становище громадянина є таким, коли він то панує і є законодавцем, то підкоряється. Так у державі Арістотеля утворюється те, що нові дослідники називають "іфічним аристократизмом".

Опис ідеальної держави. Подібно до того, як щастя людини крім доброчесности залежить ще й від сприятливих зовнішніх умов та обставин, таким же чином і досконалість держави ще не залежить від духу громадян і усебічної культури, оскільки необхідні ще й зовнішні сприятливі умови, до числа яких належать, по-перше, земля та люди, що на ній живуть. У цьому відношенні багато хто думав, що держава спочатку повинна стати великою, аби бути щасливою і багатою. Супроти цього Арістотель зауважує, що держава багата і видатна людьми не тотожна щасливій державі.

Досвід показує, що неможливо // підпорядкувати за- 155
конам занадто численне суспільство. Навпаки, краща держава буде та, яка хоч і нечисленна, але надає людям вдоволення життям. Причому сили держави визначаються не кількістю населення, а матеріальними силами цього населення. Без достатнього запасу цих сил держава багата і сильна людьми, не може бути щаслива. А стосовно величини території, то держава як живий організм (зайві нарости становлять її хворобу) повинна мати свої природні кордони, далі не повинна бути такою малою, аби бути несамодостатньою, аби її могли зачіпати сусіди, але й не повинна бути такою великою, щоби не було можливости оглянути її.

Причому, якщо всі громадяни повинні брати участь у ладуванні державою, то вони повинні мати змогу оглянути державу, знати і цінувати одне одного. Стосовно ж місцини, на якій повинна розміщуватись держава, то вона повинна надавати громадянам усі засоби до самовдоволеного невибагливого життя і дозвілля. Але цим Арістотель не хоче замкнути державу від будь-яких взаємин з іноземцями. Навпаки, він припускає ввезення з іноземних країн тих продуктів,

які не виробляє сама країна, але які є необхідні для самовдоволеного життя; рівною мірою, як припускає і вивезення в іноземні країни тих продуктів, які є у надлишку.

Форма території держави має бути така, аби вихід громадян із держави був легкий, а вхід у неї ворогів – неприступний. Тому місто (яке Арістотель бере у розумінні, тотожному державі) повинне межувати з морем і континентом, щоб задовольняти мирні й воєнні потреби. Ще тоді у політичній сфері постало питання, чи корисно, аби держава межувала з морем. Арістотель дав на нього позитивну відповідь – корисно. Платон бачив у такому розташуванні держави незручність, навіть шкоду; Арістотель також убачає певні незручності, але знаходить і вигоди.

Приморське розташування міста вигідне для збуту тутешніх виробів, і ним слід користатися, аби держава не перетворювалась на ринок для задоволення пристрасти до наживи й спекуляцій. Складнощі, які створює відкритий простір у деморалізації громадян (іноземець – деморалізуюча істота) і у воєнній небезпеці, Арістотель усуває наступними вимогами: *слід вилучити із політичної сфери усіх громадян,які займаються мореплавством,* оскільки вони так само нестали, як стихія, з якою вони поріднилися.

Місто має бути захищене фортецею. Платон вважає це шкідливим, оскільки фортифікація міста означала б потурання боягузтву; але Арістотель вважає судження Платона безпідставним, бо можуть статися такі обставини, коли фортеця потрібна й мужнім людям. Нарешті, від свого міста Арістотель вимагає, щоб воно забезпечувало діатичні[1] умови і естетичні потреби громадян. Місто повинне займати зручне місцезнаходження, бути відкрите на Схід і достатньо забезпечене водопостачанням. Його укріплення й будівлі мають споруджуватися згідно з естетичним смаком. Всередині міста мають бути влаштовані місця для спільних бенкетів, гімназій, ринків, а також урядові будівлі.

Громадяни і їхні якості. Держава, влаштована найкращим чином, має складатись із мужніх, мирних, справедливих громадян – природно, а не за припущенням; бо є мужність і справедливість не загальнолюдські, а монархічні, аристократичні й т. ін. У цьому відношенні Арістотель висловлює переконання, що пристойний державний лад може бути лише у греків. Північні варвари хоч і обдаровані мужністю, але позбавлені розуму, східні варвари хоч і розумні, але розніжені й позбавлені мужности. Лише греки поєднують у собі обидві ці якості й становлять золоту середину.

[1] *давньогр.* лад, спосіб життя, побут.

Плем'я елін мужнє і здатне захищатися, воно також і розумне, бо має здатність володіти й керувати собою. Елінський народ був би здатний керувати цілим світом, якби міг об'єднатися в одну державу.

Але цю похвалу своєму рідному племені Арістотель висловлює у формі припущення, а не позитивного вчення; Арістотель заперечує навіть великі держави. Тут ми зустрічаємось немовби з національною основою, але Арістотель обрав тут елінське плем'я і назвав його більш здатним до державної діяльности не тому, що він сам є еліном, а тому, що елінське плем'я справді було краще, спроможніше з усіх племен. А якби Арістотель відшукав плем'я досконаліше, [ніж те], яким було елінське, то він без будь-якого сумніву спинився б на цьому племені. Тому національність тут є явищем суто випадковим. Оскільки держава є органічним цілим, яке не може бути без своїх частин, що перебувають у певному правильному відношенні між собою, то вона має складатись із суспільних станів.

В ідеальній державі вони ті ж самі, що й в [державі] історичній; їх 10: хлібороби, промисловці, крамарі, власники, військові; уряд: судова, законодавча, виконавча влада та жерці. У своїй ідеальній державі Арістотель групує ці суспільні стани на дві частини, різко відокремлені одна // від одної. 156
Одні із суспільних станів цілком усунені від участи у державних справах, а інші беруть у них участь. Суспільні стани працівників, крамарів та хліборобів мають бути відокремлені від інших класів так само, як і касти у Єгипті. Чому ж Арістотель вимагає цього поділу? Згідно з ідеєю його держави, громадянин не повинен проводити своє життя на майдані й у промислах, причому таке життя супротивне доброчесності; воно не залишає громадянинові вільного часу для добрих справ і виконання політичних обов'язків.

Взагалі, згідно з Арістотелем, діяльні громадяни кращої держави є люди, які займаються лише державними справами, – вояки, владарі; а жерці як такі, що обираються з людей уже похилого віку, нездатних займатися політичними справами, також вилучаються з числа справжніх громадян. Власне, діяльний клас громадян (владарів, вояків та ін.) Арістотель поділяє на два різновиди: з одного боку, воїни; з другого – владарі держави. Цей поділ ґрунтується на властивому певному вікові ступені здатности до воєнних та урядових занять. Так, воєнні заняття вимагають фізичної сили, властивої юнацькому вікові; а державні заняття потребують мудрости, зрілого розуму, що властиве мужності. Тому діяльні громадяни у пору юности слугують державі вояками, у пору мужности – владарями.

Цим Арістотель розв'язує завдання: яким чином усі громадяни можуть брати участь у державних справах. Спочатку в юнацькому віці громадянин служить воякам і кориться владі, але потім переходить сам у число владарів і владарює. Усі мають брати участь у справах держави, а так, що юнаки повинні коритися. Для юнаків у цьому немає нічого ганебного, причому вони й самі владарюватимуть і їм також коритимуться. З другого боку, той не вміє владарювати, хто не вміє коритися. Цим Арістотель сподівається примирити поняття влади і покори з честю й гідністю громадянина.

Зауваження Арістотеля зосереджуються ще на організації держави, де він вирішує питання про розподіл території. Власність дієвих громадян, якими Арістотель займається винятково, ніби інші громадяни для нього не існують, власність, згідно зі звичаєвим правом, має бути приватна. Але власність повинна реґламентуватися певними законами. Оскільки неможливо, щоб держава не мала нічого спільного, то поряд з приватною власністю громадян має бути власність державна. Таким чином, у Арістотеля вся територія поділена на дві половини – одна для держави, друга для громадян. Кожна з цих [половин], у свою чергу, поділяється ще на дві половини.

Державна власність [поділяється] на дві частини: одна йде на покриття витрат держави, куди належать заклади спільних столів та ін.; а друга частина йде на богослужіння. Приватна власність повинна розподілятися між громадянами також подвійним чином: кожен громадянин повинен мати дві ділянки – одну ближче до міста, другу – біля кордону. Цю організацію приватної власности Арістотель запропонував не лише з огляду на справедливість, а й з огляду на припинення того лиха, яке виникало в ситуації, коли йшло питання про війну: ті, хто мав землю біля кордону, були проти війни, а ті, хто мав власність усередині держави, – за війну. А коли власність буде розподілена так, як пропонує Арістотель, то всі ставитимуться до питання про війну однаково.

Виховання громадян. Усі ці вимоги стосовно території, громадян і організації держави, є суто зовнішні. Істотна умова кращої держави – правильне окреме виховання громадян, які за властивістю рухів волі здатні створити найкращу державу. "Метою держави, – каже Арістотель, – є здорове моральне життя громадян. Цю мету законодавець повинен мати на увазі у першу чергу". З цього погляду Арістотель суворо засуджує звичайних законодавців і політиків за те, що вони турбуються більше про зовнішню, ніж про

внутрішню політику, більше про війну, ніж за браком часу про мир і дозвілля; більше про розширення території й збільшення числа громадян, ніж про те, щоб жити у світі мудрими і доброчесними.

"Ці фальшиві політики, – каже Арістотель, – вправляють громадян у військових доброчесностях і перетворюють на рабів тих, хто не заслуговує цього за природою. Поза тим мета війни має схилятися до того, аби самим не потрапити в рабство, або до того, аби обернути в рабство тих, які призначені до нього від природи. Але перетворюючи в рабство тих, які природно призначені до вільности, вони вчиняють подібно до деспотів, тиранів і самі, у свою чергу, можуть зазнати тієї ж долі. Вони ніколи не повинні забувати того правила, за яким: "що вважають несправедливим стосовно себе, те ж саме слід вважати несправедливим і стосовно інших". На цій підставі Арістотель особливо засуджує спартанську політику за те, що вона виховує громадян виключно для війни". Громадяни, виховані таким чином, ніколи не можуть терпіти миру. Хто думає, що діяльність держави полягає в боротьбі з іншими державами, той помиляється; метою держави є мир, а не війна, бо і сама // війна має на увазі мир і спокій грома- 157
дян. Доброчесність держави полягає не в хоробрості, а в поміркованості й мудрості, які є хоч і ніжні – для війни, але потрібніші для миру. Отже, законодавець повинен звертати увагу на розвиток у громадянах усіх цих доброчесностей, а не самої хоробрости. Найвища мета держави досягається як зовнішнім законодавством, закладами, як вихованням. Держава існує для того, щоб добре жити, а щоб добре жити слід виховуватися в доброчесності. Отже, виховання складає першу основу досконалої держави.

Виховання спочатку має спрямовуватися на розвиток тіла, аби через тіло можна було діяти на схильності чи на волю, а через схильності – на розум. Ці три завдання виховання відповідають трьом ступеням доброчесности: природний (виховання тіла), політичній (виховання волі) й вищій теоретичній (виховання розуму). Одне слово, Арістотель вимагає виховання тіла як органу волі і виховання волі як органу розуму. В цілому у Арістотеля людські початки виховання підпорядковані тій первині, що дитина має виховуватися у дусі існуючої конституції. З цією метою Арістотель, як і Платон, вимагає точно визначити шлюбну спілку й покладає на державу обов'язки відати народженням дітей.

Арістотель, як і Платон, але з меншою ґрунтовністю, каже, що слід постановити, аби жінка вступала у шлюб не молодша 18-ти років, а чоловік – 37-ми; це роки

повного розвитку розуму й тіла. Лише від повнолітніх душею й тілом народжуються здорові й розумні діти. Кращий час для шлюбу – зима, бо під час зими у людини менше пристрасних поривань. Тіло батьків не повинне бути розніжене, але не повинне бути й атлетичне, а лише розвинуте гімнастичними вправами. Це необхідно тому, що лише від таких батьків народжуються здорові й міцні діти. Якщо дитина народиться слабкою і хворою, то її потрібно позбуватись".

Далі Арістотель визначає, скільки років після заміжжя можна народжувати дітей, а саме – 10 років, але можна припустити народження і до 55-річного віку. Після народження діти виховуються у сім'ях протягом семи років. До сфери цього виховання входить зміцнення тіла, але не слід дозволяти дітям спілкуватися з рабами, щоб вони [діти] не бачили і не чули щось негідне вільної людини. З п'яти до семи років увага дітей повинна зосереджуватися на тих предметах, яким вони згодом будуть навчатись. Потім із семирічного віку хлопчики вступають на громадське державне виховання. Відтоді починається вже виховання у дусі конституції.

Оскільки держава має одну мету, то для її досягнення громадяни повинні виховуватись однаково. Адже моральний характер громадянина і політичний характер держави тісно пов'язані між собою; тому, чим чистіша є моральність, тим досконаліша є держава. Громадське виховання Арістотель викладає дуже стисло. Можна вважати, що він або не зовсім розробив цю частину, або ж вона не дійшла до нас.

Арістотель не наголошує, яке значення у вихованні повинен мати спекулятивний елемент. За умови громадського виховання мають бути вилучені заняття, що принижують душу й тіло вільних громадян і роблять їх нездатними до доброчесности. Необхідними виховними засобами слугують також граматика, малювання, музика й гімнастика. Граматика розвиває мислення, малювання – естетичне почуття, гімнастика розвиває тіло й виховує в душі мужність. Музика пом'якшує суворий елемент мужности. Але треба усунути з виховання музику, яка розніжує, розслабляє і розбещує.

За допомогою такого виховання громадянин набуває навичок у доброчесності, й через це держава набуває стану спокою й ладу.

МІРКУВАННЯ АРІСТОТЕЛЯ ПРО ІДЕАЛЬНУ ДЕРЖАВУ

Платон, Арістотель і Пітагор визнавали за істину, що основа держави є етична. Вона полягає у моральній сутності людини. Але в чому ж дався взнаки цей дух держави за вченням Арістотеля? Філософ зазначає, що володіти можна лише рабами, що вільній моральній особистості не властива покора. Але що ж залишається? Лишається, щоб це владарювання і ця покора чергувались. Ось ключ Арістотелевої і Платонової теорії.

2) Стосовно більш загальної основи, яка скеровує ґеній Арістотеля при описі ідеальної держави, ми повинні сказати, що вимога середини проходить крізь його вчення. Арістотель каже: "Монархія, звичайно, є божественна, найвеличніша форма державного життя. У цілому світі ми бачимо єдиновладдя Боже, а тому воно має бути й у світі людському. Але саме за цією висотою монархії вона нездійсненна і недоступна для людей. Поза тим аристократія, яка є середина між монархією й демократією, хоч і нижча від монархії, але вона більше ладує з єством людини, до того ж вона суміщає в собі й досконалість монархії, й здійсненність демократії. У ній об'єднуються всі умови для // міцности держави; на чолі 158
держави можна ставити владу громадян, що мають доброчесності й гідності; а) усі громадяни користуються честю й гідністю; б) в усіх прагненнях панує середина над крайністю; в) достаток як середина між бідністю і багатством; г) змішана земля, такою мірою громадська, якою ж і приватна власність як середина поміж першою й другою; д) самостійний сімейний побут і водночас підпорядкований наглядові держави; е) серединне становище громадян не припускає, аби з права владарювати і обов'язку коритися виникли крайнощі – тиранія і рабство вільних".

Ось загальні основи Арістотелевого вчення про ідеальну державу. Коли наголошують, що великий ґеній виявився безсилим дати державі організацію, досконалішу, ніж та, яка була у його добу, то справедливість вимагає зауважити ті вимоги, які відомі з цієї простої нерозвинутої теорії. 1) Принцип середини, такий дорогий Арістотелю всупереч служінню державі, свідчить про необхідність однієї державної науки, а саме – статистики. Причому лише з допомогою статистики можна визначити той середній напрям життя, який відповідає середнім силам людським. Статистика, знаходячи середню величину потреб, злочинів і т. п., звертає увагу владаря, у якому напрямі вони повинні здійснювати

перетворення. Ось ідея, яка реалізується лише у наш час.

Держава повинна мати не ідеальні завдання. Найближче завдання мудрого владаря полягає в урівноваженні інтересів підданих; у цьому полягає завдання реформ, аби вони не стали революцією. Та рівність, на якій наголошує ідея справедливости, є лише ідеал, зміст якого нездійсненний. Замість рівности потрібне урівноваження інтересів. Ця теорія стала панівна в Геґеля, Блюнчлі та ін.

Державу необхідно усвідомлювати як рівновагу поміж суб'єктивним і об'єктивним. У Платона держава є предметом священним, буття якого зумовлюється буттям Бога, буттям космосу, її зміст – доброчесність, мужність, гуманність. Арістотель практичніший; у нього до об'єктивної сторони держави долучається суб'єктивна; вона далася взнаки в інтересах на відміну від права. Згідно з ідеєю права, закону, держава має бути суто об'єктивна, але після задоволення приватних інтересів вона повинна бути суб'єктивна. Це надає вченню Арістотеля характеру такої історичної сили, порівняно з яким вчення Платона має стояти нижче.

ЗАГАЛЬНИЙ ПОГЛЯД НА ВЧЕННЯ АРІСТОТЕЛЯ

Роберт Моль каже: "Стосовно розуміння державного мистецтва і життя свого часу, то Арістотель є безумовний взірець філософа. Його "Політика" є один із найвизначніших витворів людського розуму". Але цей висновок учений-правник зробив з погляду практичної науки про державу. (У нову добу філософи розділились між Платоном і Арістотелем: філософи-практики тримаються Арістотеля, теоретики – Платона). А з відстороненого ж теоретичного погляду цей висновок слід змінити.

1) Той суб'єктивний елемент у державі, який досі виявляється практично необхідним у загальній науці про державу, складає не досконалість, а недолік. Він ставить державу в те егоїстичне відношення до приватних інтересів, наслідком якого є невичерпне джерело бідувань, що міститься у ворожості держави до інших інтересів. Необхідність певної сторони не збігається з її досконалістю. В цьому відношенні Арістотель не проник у сутність людини, як Платон.

2) Платон побачив, що така держава, яка складається історично і в тому вигляді, як вона складається, жодною мірою не може бути визнана самовдоволеною; причому самовдоволеним було визнане лише те суспільство, у якому людина знаходить задоволення усіх своїх інтересів – ма-

теріальних і розумових. Аби історична держава була самовдоволена, необхідно формувати у ній всі спілки, які задовольняють наші тимчасові й одвічні інтереси, вона має бути підтримана спілкою сім'ї, релігійною спілкою і т. п.

У цьому відношенні Платонів погляд був ніби пророчий: тепер держава і церква будуються разом. Для Платона це, звичайно, утопія, але в ній лежить усвідомлення того, що держава повинна бути самовдоволена. Емпіризм Арістотеля вчить, що держава і у тій формі, як вона є, може бути самовдоволена, що для досягнення цього варто лише зробити деякі удосконалення згідно із вказівкою статистики, урівноважити інтереси. Але істина міститься у цьому, зовнішньо утопічному спогляданні Платона, й інша спілка виявляється через це споглядання. Треба влаштувати інше суспільство, необхідно задовольнити інші потреби, аби людська спілка була чимось самовдоволеним. Чому ж Арістотель, який двадцять років був учнем Платона, не міг оцінити цього погляду, виправданого історією?

Пригадаймо основне вчення Арістотеля про відношення між суб'єктивним і об'єктивним моментом нашої особистости – доброчесністю й щастям ("ευδαιμονια" і "αρετη"). Щастя, каже Арістотель, // є безумовна мета життя; і лише 159
спостереження, що доброчесність є безумовна умова щастя, змушує філософа повернутися до споглядання суто моральної особистости людини. Тут Арістотель впадає у непримиренну суперечність: якщо щастя є безумовна мета, то, отже, всі шляхи до його досягнення добрі, бо коли доброчесність показуватиме один шлях, то це вже буде обмеженням щастя.

Ця суперечність і змусила філософа шукати середини, похитнутись між двома ідеями – доброчесністю й щастям. "Найвищий гаразд, – вчить Арістотель, – є щастя. Але що таке щастя? Стосовно тварин це буде задоволення тваринних інстинктів; а стосовно людини – розумна діяльність душі. У реалізації цього змісту щастя полягає призначення людини, або її доброчесність ("αρετη")". Таким чином, виходить, що щастя людини і розумна діяльність душі або доброчесність є лише двоє різних слів, які передають один і той самий стан. Але тут неважко помітити змішування понять. Припустимо, що щастя людини або вищий гаразд є мета, до якої прагне людина шляхом доброчесности. Звідси з'ясовується, що доброчесність є лише засіб, знаряддя, яким здобувають щастя, але вона не є метою для самої себе.

Очевидно, Арістотель змішав тут активну діяльність – доброчесність, із її результатами – самовдоволенням, насолодою, щастям. Але доброчесність не боїться евдемонізму. Він каже, що доброчесність затьмарює щастя, а щастя є

повне досягнення гаразду. Інакше кажучи, він не ставить доброчесність метою для самої себе, і доброчесність має значення для людини не тому, що вона є доброчесністю, а тому, що вона веде до щастя. З цього видно, що Арістотель ставить доброчесність у залежність від щастя й водночас ототожнює з ним.

Але, підпорядкувавши доброчесність щастю, Арістотель не бачить можливости узгодити їх між собою. Тому він відчуває необхідність триматися за розвиток ідеальної доброчесности як середини поміж двома крайнощами. У своєму дослідженні він кілька разів ставить запитання: "Чи нема примарного щастя, як є істинне щастя? Чи нема поганих задоволень, як є добрі?" Поставивши це запитання, Арістотель неодмінно повинен був відповідати, що є погане щастя і що є добре, як є задоволення погані й добрі. Але поганого щастя не може бути, як нема поганої доброчесности; якщо є щастя, то воно неодмінно добре, а не погане.

Арістотель усвідомлює цю невідповідність і вихід із неї бачить у такій відповіді на своє запитання – що таке доброчесність? – "Доброчесність, – каже він, – є те, що доброчесна людина вважає як таку". Отже, якщо лиха людина свій вчинок вважає добрим і тому насолоджується щастям, то вчинок її є добрий і законний.

Ось ті хитання, які філософ сам усвідомлює, але від яких не може позбавитися саме тому, що зважився утверджувати такий ідеал життя, який був неможливий як по суті, так і за характером старої епохи, яка відмовилася розв'язувати завдання держави.

Та суперечність, на яку ми звернули увагу, ясно свідчить, що Р. Моль помилився у своєму відгукові про Арістотеля. Моральне єство людини, відношення держави до людини Платон розуміє незрівнянно глибше й істинніше, ніж Арістотель. Але чим яснішою у Платона була ця свідомість ідеалу, що реалізується, тим більше ця свідомість вела його до хибного поняття про організацію держави та людського життя, до емпіризму. У Арістотеля навпаки: чим правильніше споглядав він емпіричний лад життя людини та держави, тим менше він міг піднестися до усвідомлення чистого ідеалу людства й держави.

СТОЇЧНА ФІЛОСОФІЯ

Ідеї доброчесности й щастя не могли залишатися у тій неясноті відношень, у яку поставив їх Арістотель. Тому по-

стала необхідність, щоб або щастя прийняти за абсолютну мету життя людини, і тоді доброчесність, обов'язок матимуть значення настільки, наскільки вони ведуть до щастя; або доброчесність прийняти за вищий принцип, і тоді щастя матиме значення настільки, наскільки воно входить в ідею обов'язку, доброчесности. Згідно з цими двома принципами й утворилися справді дві школи: епікурійська й стоїчна. Епікурійці були представниками першого принципу; але про них ми вели мову вже детально. Стоїки – представники другого принципу. Деякі визначення стоїків заслуговують нашої уваги, оскільки вони увійшли у збірники римського права.

Епікурійський принцип каже, що доброчесність не сама по собі має значення, а лише як засіб до щастя. У стоїків принцип зворотній: гідність людини полягає у її моральній вільності, духовній культурі. Тому жертвувати для щастя доброчесністю, моральною культурою, // означає жити і 160
діяти не по-людськи. Лише на те щастя ми маємо право, яке дано нам ізсередини, в освіті, у моральній вільності. Стоїцизм у цьому відношенні був явищем, у якому як у дзеркалі відобразилася практика великого римського народу, як і наука грецького народу. Стоїк є римлянин, звернений усередину себе, так само, як римлянин є стоїк, який звертається до зовнішньої діяльности.

Звернемо увагу на походження стоїцизму.

Якщо Спарта була влаштована так добре, що там не було суперечности між бідністю й багатством, то Атенська держава була взірцем і того, що тут уперше далося взнаки це сумне явище, якого ми не бачимо у Спарті. Але при цьому Атенська держава давала найповнішу можливість і засоби для бідних набути розумову, моральну всебічну освіту. Нині освіта становить немовби додаток до подарунків фортуни. Не так було в Греції; про це свідчить приклад Сократа.

Ми знаємо, що грецький пролетаріат мав свою філософську систему; засновник кінічної філософії Антистен ходить жебраком; стоїцизм був послідовним розвитком кінічної філософії, й першими рушіями стоїчної філософії були такі самі жебраки, як і Антистен. Ці великі бідаки і усвідомили дуже добре, що прагнення до щастя є перший тягар людини, що індивідуальна сторона нашого буття у цих нестатках і т. п. може бути задоволена за рахунок усього людства. Так із поєднання бідности і вільности культури виник стоїцизм – явище, неможливе у наш час.

Ідеї космополітизму розвинуто в цій системі з великою чіткістю; держава повинна бути під одним боголадуванням, до того ж її основа – підняти боротьбу проти будь-якої індивідуальности. Але у цій філософії ми, звичайно, не знай-

демо такого різнобічного світогляду, яким вирізняється філософська система Арістотеля й особливо Платона. Людина, згідно із вченням кініків і стоїків, має усе своє буття, все політичне життя провести у доброчесності й лише у ній самій. Тому вона [доброчесність], обіймаючи всю повноту життя, повинна бути самовдоволена у собі, має бути цілим щастям людини. Але цей ідеальний погляд втрачає, однак, своє значення, причому стоїки визнали темне поняття природи за найвищу умову буття.

Природа, згідно із вченням стоїків, є абсолютна первина, як єдність духу та матерії, Бога й долі, необхідности і вільности. Маючи таке поняття про природу, стоїки визначали доброчесність як життя, узгіднене з природою, або доброчесність є узгідненість із всезагальними законами світу. Але невизначеність такого принципу призвела до того, що стоїки стали визначати доброчесність як згоду зі всезагальним єством людини. Але оскільки його змістом є об'єктивний розум, то доброчесність є життя, узгіднене з об'єктивним розумом.

Звертаючись до аналогії, стоїки вказують, як у всезагальних законах природи відкривається той розум, якому ми повинні коритися, аби бути доброчесними. З цього визначення доброчесности стоїки вивели той висновок, що людина є чимось окремішнім, не має гідности й значення; вона має гідність і досконалість лише тому, що вона зосереджується на загальних принципах і відмовляється від індивідуального буття. Отже, усунення всього індивідуального, здійснення загального розуму є найвище завдання, яке досягається за допомогою повного самовладання.

Стоїки доповнюють, що у доброчесности є щастя і сама вона існує поза відношенням до індивідуальної істоти. Якщо так розуміти доброчесність, то звідси випливає новий принцип – людина універсальна; ставши поза індивідуальністю, вона є громадянином цілого світу. Ось підстава, виходячи з якої стоїки стали доводити, що космополітизм є ідея, яка має проникнути у державне й приватне право та [в] усі явища життя. Цей же самий космополітизм проглядає і в стоїчному вченні про державу: лише своєю індивідуальною стороною людина є громадяном тієї чи іншої держави. Але за своєю розумною сутністю вона є членом тієї держави, яка складає ціле людство під божим ладуванням, громадянином космосу – цієї великої спілки, яка обіймає богів і людей.

Цей космополітизм складає всесвітньо-історичне явище у стоїцизмі. Подібно до того, як на ґрунті історії великий завойовник (Александр Македонський) хотів об'єднати всі народи під одним правом, так на ґрунті теорії великі мис-

лителі прийшли до переконання, що істинною є не якась місцева держава, а людство, в якому не має значення грецька держава, римська et cet. У стародавньому світі національність міцно стояла сама за себе, і філософи постійно розмірковували про замкненість держав. Кожна місцева держава із своїми законами вважалася центром людства.

Проти цього стоїки заперечували, що держава, яка склалась історично, не задовольняє всіх потреб людини, не охоплює всього її єства. Марк Аврелій каже, що світ є місто, яке вміщає у собі все людство, а держави є лише будинки у цьому великому // місті. Так, справедливість є загально- 161
людське спрямування життя і нема справедливости грецької на відміну від римської і т. п., як нема і держави грецької на відміну від держави римської і т. п., а кожна окрема держава є частка одного неподільного цілого – космосу. Оскільки місцева держава не охоплює усього єства людини, не може задовольнити усіх її потреб, то людина має обов'язок відмовитися від усього, що закарбоване місцевим характером, від місцевих поглядів, звичок, прагнень, потреб і вимог, тобто не повинна шанувати право грецьке, римське і т. п.

У певній державі панує позитивний закон; у всесвітній [державі] – природний, моральний. Оскільки ціле підпорядковує собі частину, то позитивний закон лише тоді має силу, коли він узгоджений із природним, моральним законом. Отже, моральна первина знищує обов'язкову силу позитивного закону. Суперечність позитивного закону з моральним розкривається особиста свідомість кожного, тому особу поставлено вище від суспільства, і суб'єктивний принцип розкладає політичну спілку. Так знищується держава, коли вона розширюється до спілки, яка охоплює все людство. Але все ж таки цей космополітичний погляд за самою суттю стоїцизму є супротивний християнству.

Згідно із стоїчним поглядом, індивідуальність ставиться до універсальної людини неґативно. У цьому полягає слабка сторона стоїцизму. Замість того, щоб зберегти індивідуальність і на ній заснувати будову космополітизму, стоїки уявляють людину абстрактно, як внутрішньо самовдоволений розум. А згідно з християнським поглядом, людина стає громадянином всесвітньої держави не внаслідок заперечення індивідуальности, а за допомогою її розвитку. Отже, ми звернули увагу на першу особливість стоїцизму, яка надає цьому вченню всесвітньо-історичного характеру.

Друга особливість полягає у відстороненому вченні стоїків про початки права. Стоїки перші сформулювали ідею закону, обов'язку й повинности як першу і найпростішу основу, з якої слід виводити усе вчення про право і державу. Пла-

тон із повним розумінням суті метафізики визнав ідею за найвищу сутність, вищий сенс життя. Для нього закон мав другорядне значення як підмога для реалізації ідеї. Платонова ідея має значення безумовної сутности людського життя, і закон має значення лише тому, що допомагає реалізувати ідею. У Арістотеля ми помічаємо рівність ідеї й закону. Арістотель усвідомлює, що без усвідомлення одвічного ідеалу держава неможлива, з другого боку, у державі панує закон як необхідне правило для людей. У стоїків обов'язок і закон стоять на першому плані.

Закон є розум, що керує всесвітом, абсолютною моральною нормою. Загальний закон природи є джерелом справедливости, мірилом права і неправоти. У підпорядкуванні цьому законові полягає обов'язок або повинність особи. Таким чином, право визначається обов'язком і повинністю. Цей стоїчний погляд на право здобув особливу популярність завдяки Ціцерону. Ціцерон був філософом переважно стоїчним. Філософські ідеї Ціцерона мають вельми поважну історичну долю. У Середні віки вся грецька філософія (Платон, Арістотель та ін.) зникла, і лишився сам Ціцерон ("De officiis")[1], ставши вищим авторитетом для усіх вчених. Так виник поганий метод визначати право за повинностями, а ідею повинности вважати за найпростішу й первинну.

ПРАВО У РИМЛЯН

Римське право і стоїцизм. Стоїчна філософія і практичне життя великого римського народу до того збігаються, що стоїцизм є немовби витлумаченням принципів римського життя. Причини збігу зрозумілі з тих історичних умов, серед яких виникла стоїчна філософія. 1) Ті великі бідаки, як Антистен та ін., через свою бідність, а разом [з тим] і завдяки високій освіті, були тими моральними силами, з яких склалася римська держава. У первісні часи кожен римський громадянин був Антистеном, який не мав засобів підтримати своє існування. Ось причина подібности стоїчної філософії й римської практики. Стоїк – це римлянин, звернений усередину себе. Істотні риси римлянина були тотожні рисам стоїка: та ж сама мужність волі, її загартованість і неухильність у досягненні мети.

2) Стоїки шукають право людяности, а не місцеве право держави. Право людини як людини має інший зміст і іншу форму, ніж право людини як громадянина певної держави. Тому хибно думати, що державне право є загальним пра-

[1] *лат.* "Про обов'язки".

вом; кожна держава є окрема інституція того народу, який у
ній живе. Через те думати, що право людське і право дер-
жави збігаються, ми не маємо підстави. Це вчення стоїків
має ту підставу, що у важку епоху руйнації елінського //
життя вони прагнули знайти у вченні про природне, людсь- 162
ке право вихід з умов, що пригнічували щастя й життя.

Мабуть, у цьому прагненні стоїчна філософія була далека від римського життя. Але звернемо увагу на те, що римляни, маючи на увазі потреби особи, прийшли до "ius aequi"[1], а це змусило римлян зробити крок далі, прийти до того "ius aequi", яке збігається з "ius civile"[2], зрештою, всесвітня історія змусила їх зробити крок ще далі – "ius civile" через "ius gentium"[3] перейшло у "ius naturale"[4]. Загальне римське право, якщо воно покрило собою весь освічений світ, то саме тому, що воно було загальнолюдське. Римський ґеній був здатний відмовитися від місцевої індивідуальности (а грецький ґеній не міг цього зробити).

3) Стоїчна філософська система і римське державне життя збігаються у тому відношенні, що стоїчна філософія шукає загального права людяности, але не інакше, як руйнацією індивідуальности в усіх її основах; згідно із вченням стоїцизму, індивідуальність є така неспівмірна із загальним правом, що вона має бути знищена. У цьому полягає ригоризм стоїцизму, ригоризм, унаслідок якого християнство не виявило прихильности до стоїцизму. Точнісінько той самий жорсткий елемент виступає у римському практичному ґенієві; загальне право запроваджується в Римі, але – через руйнацію індивідуальности.

Поки життя перебуває в індивідуальних і місцевих умовах, ми бачимо, що ці умови стають джерелом деспотизму; ми прагнемо до загального права і ці прагнення реалізуються – але що ж виявляється? Те загальне право, яке мало своїм покликанням звільнити нас, саме стає джерелом деспотизму; це право саме таке деспотичне, що при зустрічі з національністю воно виявляється згубним для останньої. Тут знову схожість внутрішніх ідей і зовнішніх політичних подій тодішнього часу – вражаюча.

Характеристика римського права. Отже, у стоїчній філософії ми маємо таку [філософію], яка безпосередньо перейшла у життя, здійснилася у практиці римського народу.

У чому полягає проста сутність римської держави? Усі

[1] *лат* право рівного.
[2] *лат.* цивільне право.
[3] *лат.* міжнародне право.
[4] *лат.* природне право.

дослідники суголосно стверджують, що це значення [полягає] в реалізації ідеї правил держави. Причина такого спрямування, згідно з Геґелем, полягає у самому способові утворення римської держави як такої, що склалась із різних волоцюг і розбійників. Згідно з цим поняттям про походження римської держави, Геґель таким чином характеризує єство римського народу: "Невільному й бездушному розумуванню римського світу ми зобов'язані витворенням і розвитком позитивного права. Ми вже раніше бачили, що на Сході звичай і моральні відносини стали заповідями права, навіть у греків звичай був разом з тим і юридичним правом. А тому державний лад залежав від звичаю й розумового спрямування і ще не мав у самому собі стільки сталости, аби протистояти внутрішній мінливій суб'єктивності індивідів. Римляни здійснили цей поділ і винайшли зовнішній, тобто бездушний і відсторонений принцип права. Коли вони й подарували нам форму, то ми можемо нею користуватися, не стаючи жертвою їхнього сухого розумування, не вважаючи [її] останнім словом мудрости й розуму. Самі римляни стали жертвою свого винаходу; своєю загибеллю вони надали іншим народам вільність духу, саме ту внутрішню вільність, яка звільнилась із царини кінечного й зовнішнього. Дух, думка, релігія не повинні більше боятися бути збентежені таким абстрактним юридичним розумуванням" ("Philosophie der Geschichte")[1].

Це один із описів, які повторюються при визначенні того, що таке римський ґеній і римське право. А стосовно того, що ми не повинні задовольнятися самим римським правом, то це одна із безперечних істин. Ми не повинні задовольнятися ним, але це не повинно виявлятися в суперечності, на якій наголосив Прудон: європейське життя склалося так, що, з одного боку, XII таблиць із їхньою абстрактністю й ригоризмом оволоділи й верховодять європейським життям; з другого боку, жива сила християнства порятовує. Тут дається взнаки невдоволеність тією суперечністю, в якій перебуває римське право з християнством.

Але загалом характеристика Геґеля виявляється неправильною як із погляду історичного, так і наукового. 1) Не лише реалізацію чистого суворого права мав на увазі Рим, а реалізацію рівного права ("aequum ius"); у цьому полягає велич римської республіканської епохи. 2) Зв'язок римської історії з грецькою історією виявляється не в тому, що Рим протистояв суб'єктивності, від якої занепало елінське жит-

[1] *нім.* "Філософія історії".

тя. Навпаки, суб'єктивна первина була істинною творчою силою римського життя. У Римі вперше з'явилась держава, яка охороняла суб'єктивні сили, вперше здійснено поділ на "ius publicum" і "[ius] privatum".

Саме у цій самостійної суб'єктивної первини й полягає
перша особливість, що відрізняє // організацію елінського 163
життя від організації римського життя. 3) Інша особливість, яка робить типовою організацію римського життя, стосується способу утворення римської держави. У Греції народ створив державу, і право виходило з духу народу; в Римі навпаки – держава створила народ; тут усі громадяни пройняті духом держави. А в Греції держава пройнята духом народности, людськости.

Характеристика римського права й держави на противагу грецькому. У стародавніх народів філософи знаходять декілька слів, у яких здебільшого характеризується моральна сутність народу. Так, грек при оцінці явищ життя приватного, релігійного та ін. повторював "καλον"[1] і "αγατον"[2]; римлянин "bonum et utile"[3]. Оскільки ці вирази використовувались і в житті, й у філософії, то у них виявився той моральний світогляд, який відрізняє один народ від іншого. Чому грек з поняттям "καλον" поєднував поняття "αγατον", тобто з поняттям доброго – поняття прекрасного? Чому, з другого боку, римлянин з поняттям "bonum" поєднував поняття "utile"?

Ці моральні поняття інстинктивно осягають народ і окрему людину з цілого ладу життя. Наприклад, коли грек усвідомлював, що певний напрямок життя є добро, то в нього інстинктивно виникало завдання висловити це добро у прекрасній формі. Грек одразу відчував, що добрий зміст життя потрібно виявити у прекрасній формі, гармонії й симетрії. Це був істинно художній погляд. Такий глибокий був естетичний зміст грецького ґенія, який проникав у всі форми життя, то освячуючи його і даючи йому зміст, то обмежуючи і пом'якшуючи його.

Римлянин висловив свій моральний погляд інакше – "bonum et utile"; "utile" – той гаразд, який виходить із цих тимчасових стосунків, цих спілок і т. п., – з того, що римлянин назвав "bonum". Тоді, яким чином із цих первин повинно було розвинутися римське життя, як приватне, так і державне, на відміну від грецького? Скрізь це "utile" як момент доцільности проходить через усі фази римської історії;

---

[1] *давньогр.* добре.
[2] *давньогр.* прекрасне.
[3] *лат.* добре і корисне.

не право саме в собі як вияв сутности нашого духу, а право, оскільки воно охороняє наші інтереси. Ось предмет дослідження історії й боротьби римського народу протягом декількох століть. Але це "utile" – ідея до того мінлива, що [з неї] за різних умов можуть бути отримані найбільш суперечливі взаємини. Ця ідея визначається найбільш найсуперечливішими ознаками.

Корисне не є щось пізнаване у твердій ідеї; а поза тим, коли воно не має сталих властивостей, то воно не є користь. А що звідси випливає? Кожен сам повинен знати, що корисне. Отже, логічно випливає поділ приватного й державного права. Тільки-но висунуто ідею "utile", цей поділ виникає як необхідність. Згода життя, лад немислимі, якщо ми не введемо "utile" кожному у сферу його життя. Ось підстава, чому здійснилося це відокремлення "ius publicum" від "[ius] privatum". Ще більше характеризують римський ґеній на противагу грецькому такі терміни: 1) "respublica"[1] на противагу "πολιτεια"[2]; 2) "ius"[3] на противагу "δικαιον"[4]; 3) "disciplina"[5] на противагу "προσηκον"[6]; 4) "imperium"[7] на противагу "αρχη"[8].

1) "Respublica" на противагу "πολιτεια". Що таке "Respublica"? Ціцерон відповідає: "Respublica est res populi Romani"[9], тобто держава, оскільки вона є громадська справа. Це визначення видається безглуздим, але на противагу "πολιτεια" воно характерне. Держава уявляється не як результат окремих сил і органу культури, а як вимога і закон, що надаються окремій особі, вміщеній у колі приватного життя і "res privatae". Відношення держави до сил культури не зазначені. Тоді як у "πολιτεια" дано ту спілку, яка є результат культурних сил, – дано гармонійне поєднання багатьох індивідуальних сил в одне ціле. Греки у державі не бачили по-

---

[1] *лат.* – державні справи, діяльність, держава, суспільство; політичний лад.

[2] *давньогр.* – державна діяльність, демократична форма ладування, республіка, державні справи, громадянські права.

[3] *лат.* – право; ius publicum – публічне право.

[4] *давньогр.* – справедливість.

[5] *лат.* – суворий порядок, організація, дисципліна.

[6] *давньогр.* – належне.

[7] *лат.* – наказ, повеління, влада, володіння, держава, імперія.

[8] *давньогр.* – основа, принцип, межа, панування, влада, царство, імперія, владарювання.

[9] *лат.* – Республіка є справа римського народу.

винности, а бачили орган, [за] допомогою якого досягається розвиток окремих сил – науки, філософії, мистецтва та ін. У Римі ми цього не бачимо. Необдарованість римського ґенія не була причиною того, що ми не бачимо там розвитку науки, майстерности, філософії та ін.; причина – в первісному відношенні громадян до держави, внаслідок якого вона є далекою від сил, що розвивають культуру.

2) "Ius" на противагу "δικαιον". У понятті "δικαιον" дано поняття взірця або "το δικαιον" означає дію, відповідну ідеалові, взірцеві, в якому полягає поняття розвинутої людяности. "Право" також містить у собі поняття правди, означає присутність ідеалу. У греків "το δικαιον" означало усі сили духу, розвинуті освітою. У римлян "ius" (від "iubeo" – волію, наказую) показує на такі взаємини двох осіб або двох воль, згідно з якими одна воля стає владною стосовно іншої. Я маю право, тобто поставлений у таке відношення до іншого, що велю, пов'язую його або накладаю на нього ярмо. Якщо Ієрінг, Ленц і стверджують, що у римському праві й державі переважає суб'єктивна воля, то цей неясний вислів означає, що у римлян право мало // значення згідно з тим вигідним становищем, яко- 164
го воно надавало особі для практичної діяльности. Отже, у понятті "ius" не закладено поняття гідности, володіння, а – поняття влади.

3) "Disciplina" на противагу "προσηκον" (належне). Платон каже: "Право визначає те, що кому належить (терпіти, робити, мати)". В "προσηκον", отже, наголошується на вільній діяльності людини, згідну з ідеалом, на її енергію. У понятті "disciplina" [закладена] не ця особиста, гуманна ідея, а навпаки, мовчазне, суворе виконання того, що накреслено. Те живе відношення держави до побуту народу, яке властиве елінській державі, тут зникає через дисципліну. Громадянин із живої особи перетворюється на такого державного діяча, для якого усі особисті симпатії та інтереси, схильності, почуття і зв'язки щезають. Так, був випадок, як один дуже добрий консул піддав свого батька тілесній покарі за те, що той поставився до нього як до сина, а не як до консула.

4) "Imperium" на противагу "αρχη". Оскільки у стародавньому Римі не існувало поділу між верховною владою та її органами, то кожен римський вельможа мав цілковиту необмежену владу на всі заходи та дії, які закладено в ідеї його посади. Отже, кожен вельможа здійснював не частку державного принципу, а весь принцип у своїй сфері. Цим римська держава відрізняється від усіх нових європейських держав. Новітні законодавства кажуть, що в особливих випадках чиновники діють на свій ризик, тобто діючи таким

чином, вони повинні думати, що можуть постраждати за це.

У Римі цього не було: вельможі належала вся повнота заходів, які він вважав необхідними для виконання свого обов'язку. Такі широкі повноваження чиновників призвели до тріумвіратів і деспотизму Августа. Але усе ж таки римський народ вважав, що широкі права вельмож треба терпіти в інтересах держави. Коли він обирав консулів, він казав: "videant consules nequid detrimenti Republica non capiat"[1]. У "αρχη" на противагу "imperium" давалося поняття початку, ініціативи. Не влада, не повнота заходів належала верховному вельможі, а починання, ініціатива у певних справах. Отже, згідно зі змістом "αρχη", особа, наділена владою, не скеровується суспільством, а ставиться поза ним згідно зі змістом "imperium".

Загальний філософсько-історичний огляд римського права. З цієї відмінности між "imperium" і "αρχη" видно відмінність між "populus"[2] і "δημos"[3]. (Ціцерон, звертаючи увагу на народні збори Греції й Риму, висміює перші й протиставляє їм римські комiції, де статечність, лад, дисципліна показували, що ці комiції народ вважає священними). Через "δημos" держава перебувала у безпосереднішому відношенні до народу, ніж через "populus". "Populus" уже був на самому початку держави, а не той народ, який створив державу, – "δημos". "Populus" створений державою, "δημos" створив державу; перше було в Римі, друге – у Греції.

У Греції держава, авторитет якої був божественний, а не людський, існувала раніше від поняття права. Так було в гомерівську епоху. В цю епоху греки уявляються нам хоч і поділені на багато племен, але поєднані в одну націю єдністю мови, звичаїв, релігії, а [стосовно] об'єднуючих великих загальнонаціональних подій та заходів, то вони були метою всіх грецьких племен – наприклад, похід у Колхіду за золотим руном.

Якщо ми звернемося до часів, які настають за мітичною епохою, то відшукаємо безперечні свідчення історії про те, що елінські племена були поєднані внутрішнім зв'язком так, що мали один спільний національний гаразд. Це внутрішнє об'єднання давали грекам загальнонаціональні заклади (Амфіктіоновий суд, олімпійські ігри та ін.). У грецьких громадах існував спільний гаразд, який давав санкцію права; він існував раніше від держави і визначав право та владу.

---

[1]*лат.* нехай консули відають, щоб держава не зазнала жодних збитків.
[2]*лат.* народ.
[3]*давньогр.* народ.

Подібно до того, як держава відродилася нештучно, так і право вийшло із звичаїв природно.

Навпаки, римські громади не мали цього спільного гаразду, який освячував би формальне позитивне право. Римська громада склалась із випадкових зайшлих, які приходили із різних міст. Кожен член цієї громади носив із собою своє право, свої принципи, які не мали жодного значення для інших. Аби встановити мир поміж цією захожою масою, необхідно було виробити спільну норму, відсторонене право. За допомогою такого права зайшлі елементи з'єдналися в одне ціле, був створений народ як велика кількість людей, об'єднана одним спільним гараздом.

З цим цілком згоден славетний історик Таціт, який оповідає початок первісної історії Риму. Для досягнення миру поміж зайшлими, їх треба було об'єднати одним правом, і це право мало бути рівним правом ("aequum ius"). Таціт каже так: // "Nobis Romulus ut libitum, imperitaverat; 165
dein Numa religionibus et divino iure populum devinxit; reperta quaedam a Tullo et Anco, sed praecipuus Servius Tullius sanctor legum fuit, quis etiam reges obtemperarent. Pulso Tarquinio adversum patrum factiones multa, populus putavit tuendae libertates et firmandae concordiae: creatique decemviri; et accitis quae usquam egregia, compositae duodecim tabulae, finis aequi iuris (Annae III 2 tot 27)". "Ромул владарював над ними згідно із своєю сваволею; потім Нума об'єднав народ релігійними закладами та божественним правом; дещо запровадили Тул і Анк, але головним законодавцем був Сервій Тулій, законам якого корилися навіть царі. Після вигнання Тарквінія народ багато зробив проти сенату для охорони вільности і утвердження згоди; були запроваджені децемвіри, які були відіслані з Риму для збирання чужих законів; вони склали XII таблиць, якими закінчується рівне право". Ось ґеніальна за своєю стислістю вказівка на долі Римської республіки. А саме:

"Nobis Romulus ut libitum, imperitaverat": 1) Рим на початку свого заснування становив грубу громаду, в якій влада була не що інше, як холодна сваволя. Історія каже нам про рабство, розправу батьків над дітьми та чоловіка над жінкою, про право, за яким багато людей були немовби речами. За такого становища природно, що "Ромул владарював згідно із своєю сваволею".

2) А народ, не поєднаний моральною єдністю, повинен був з'єднатися за суворим принципом права. Звичайно наші інтереси охороняються безпосереднім спілкуванням, коли люди живуть як друзі. А коли цієї первісної єдности немає, то або суспільство неможливе, або ж настає необхідність

формулювати право, за яким люди сходилися б у спільну єдність.

Це право, як логічно випливає, повинно мати суворий характер. Який же ступінь суворости властивий римському праву? У римському суспільстві суворе право було суто військовим, до того ж спочатку римська громада становила у повному сенсі військовий табір, була заснована на військовому табірному принципові й вела постійні війни з сусідами. Суворе право, яке існувало в таборі, лягло в основу римського права. Ця суворість виробила в римлянах такий незламний дух, який призвів маленьку римську громаду до володіння цілим світом. Суворість права висловлено у "riger, strictum ius"[1].

Поряд з цією суворістю права у римлян утворилась надзвичайна формальність права. Форми права – священні. Ця формальність виявилася спочатку в символічних формах та діях. Приводом до цього слугувало те, що ідея права усвідомлювалася і розвивалася у різноманітних формах, а громади не могли його зрозуміти. Тому було необхідно винайти для громадян певні форми, символи, і ось право виявилося символічним. Право, при збільшенні кількости своїх форм та образів, будучи позбавлене вищої єдности, розпалося, і попередні логічні форми перестали застосовуватися. Але символи залишилися зрозумілі. Так виникло те, що називається "iuris antiqui tabulae"[2].

3) Третя особливість суворого і формального римського права виникла під час запеклої боротьби між патриціями і плебеями, до того ж першою підставою їхнього зіткнення стало право. Жорстоке зобов'язальне право, яке ще затрималося в законах XII таблиць і за яким боржник віддавався на повну сваволю кредитора, так, що той міг розірвати його на шматки, тепер це право в міру пробудження вільности народу щезало. Його замінили легшим – справи стали вирішуватись "pro aequitate contra ius"[3] (тобто "strictum").

Охорону своєї вільности римські громадяни почали знаходити в тому, що претори освячували таке право, яке випливає із суті справи. Тобто до позитивного права приєдналося право природне. Між іншим, це нелюдське право кредитора щодо свого боржника прояснює те, що в римському праві суб'єктивна воля здобула переважаю-

[1] *лат.* непорушне, суворе право, законність.
[2] *лат.* таблиці давнього права.
[3] *лат.* згідно з людяністю всупереч букві, тобто, суворому праву.

че значення. Право поціновувалось як воля, що пов'язує іншу волю. Тут страждання боржника дорівнює відновленню права, а воля кредитора здобуває суб'єктивне задоволення.

"Dein Numa religionibus et divino iure populum devinxit"[1]. Після смерти Ромула Нума ушляхетнив дух грубої римської громади, підпорядкувавши її моральній первині за допомогою релігійних закладів. Спочатку в Римі, як і скрізь у давнину, державна влада поєднувалася із жрецькою гідністю. Не завжди, звичайно, влада прагне вкрити себе цим вищим авторитетом; але в первісну давнину, коли право було занадто слабке, аби протистояти натискові пристрастей, зрозуміло, чому влада прагнула вкрити себе цією вищою божественною санкцією.

Потребу в цій // охороні дуже рано було усвідомлено в Римі. Згідно зі свідченням Тацита, Нума запровадив загальнонародний релігійний культ в інтересі права. Але він зовсім не був для римського народу таким самим теократичним законодавцем, яким був Мойсей для іудейського народу. Він не дав Римові такого ж теократичного законодавства, яке дав іудеям Мойсей. Він не навертав римського народу до вищої істоти. Для нього теократія не була принципом, а була засобом. Для греків і римлян релігія була державною інституцією, мала значення настільки, наскільки вона охороняла державу і змушувала громадян шанувати її як священний об'єкт. Віра громадян тут випливала з політики мудрости, якою уславився Нума. Релігія римлян не могла мати такої сили над суб'єктом, аби суб'єкт здобув у ній повне задоволення. Тому вона підтримувалася лише з політичних інтересів. Релігію призначала політична сила в якості органу права і влади. Знаменно, що в Римі й дотепер панує той самий принцип – підтримка релігії в інтересах політичної влади. 166

"Reperta quaedam... obtemperarent"[2]. Від релігійного споглядання народові природно перейти до почуття вільности. Цей перехід у Римі Тацит пов'язує з Сервієм Тулієм. Римлянин стає на грецький ґрунт і починає сприймати демократичні ідеї, зміст яких полягає у рівності одних громадян іншим. Згідно з цим демократичним поглядом, природне право громадянина полягає в тому, що він кориться лише таким законам, які він сам схвалив, тому лише беручи участь в урядовій владі, він вважає себе рівним з іншими громадянами. Народ не підлягає обмеженню; йому

[1] *лат.* Нума об'єднав народ релігійними закладами і божественним правом.
[2] *лат.* дещо запровадили ... корились.

властиво, аби він прямо чи непрямо брав участь у запровадженні законів.

У цьому сенсі держава є конституція, що вийшла з волі народу. Славетний поворот від деспотизму до автономії в Римі Таціт пов'язує з Сервієм Тулієм, який "sanctor legum fuit, quis etiam reges obtemperarent"[1]. Згідно зі свідченням Таціта, і Діонісій Галікарнаський каже, що Сервій Тулій позбавив себе половини владарювання. Справді, римський громадянин віддавна вважав своїм невід'ємним правом обрання царів і вельмож, участь у законодавстві і у вирішенні питання війни та миру.

"Pulso Tarquinio ... finis aequi iuris"[2]. З вигнання Тарквінія у політичному житті Риму зароджуються двоє прагнень – прагнення розбудувати право на основі рівности і гідности. Неспівмірність цих двох принципів виявилась у боротьбі патриціїв і плебеїв. Ця боротьба розпочинається з часу царів, коли патриції здобули перевагу над плебеями, і розгорбається крізь усю історію Римської республіки. У цій боротьбі римляни показали, що вони й справді вигодувані вовчицею; у ній виробляється той потужний характер народу, який дивує нас в історії Риму. Дивовижно, що ця боротьба не деморалізувала партій настільки, аби вони забули інтереси держави. Якою б жорстокою вона не була, але у питанні про гаразд держави і т. ін. патриції й плебеї були одностайні.

Початковий успіх боротьби був на боці патриціїв. Вони мали на своєму боці багато переваг для того, аби вийти переможцями з цієї боротьби. З одного боку, в руках самих лише патриціїв перебували велетенські багатства, які, будучи розданими неімущим плебеям, тримали масу в покорі панівному класові; уся урядова влада перебувала в руках патриціїв; на їхню ж користь свідчив і авторитет звичаю; а з другого боку, спільне переконання у своєму покликанні змушувало плебеїв терпляче переносити нерівність. Але з часу запровадження триб народ досягає повної рівности і за допомогою участи триб в урядуванні врівноважує владу багатих.

У запозичених із Греції законах XII таблиць римляни також знайшли основу для вільности й рівности, до того ж у самій основі римської держави лежав грецький принцип вільности. Після законодавства XII таблиць ця вільність виявилася у праві плебеїв на шлюб з патриціянками, на участь

[1] *лат.* був законодавцем, законам якого корилися навіть царі.
[2] *лат.* після вигнання Тарквінія ... закінчується рівне право.

у політичних справах і, нарешті, у праві трибунів накладати "veto"[1]. Це "veto" знищувало постанову консулів, сенату та ін.; оселя трибуна [стала] священним притулком для всіх пригнічених і ображених. Це "veto" знищувало всі починання державної влади, які вносили нерівність.

Так виникло "ius aequitatis"[2], що складалося з трьох самостійних джерел; у цій конституції урядова влада була поділена поміж монархічними консулами, аристократичним сенатом і демократичними консулами згідно з трибами. Виконавча влада завжди належала консулам; дорадча [влада] – кращим громадянам, // сенатові; нарешті, народові належала санкція законів у разі його згоди або "veto" у разі незгоди. 167

Незрівнянним тут є те, що сенатові, коміціям і народові належала повнота верховної влади. Згідно з новою теорією, це неможливо. Адже римляни не мали того центру, без якого в нас неможлива єдність влади. Безперечно, це було причиною того, що в Римі було багато революцій. Це ж саме було і причиною того, що ніде ідея імперії не могла повторитись у такій величі, як у Римі, бо вона виникла і поєднувала в собі троє цих джерел, – вона була [закладена] в ідеї коміцій, сенату, консула, народу.

Якщо таким чином джерела верховного права були самостійні як у народних зборах, так і в сенаті та державних чиновниках, то в цьому устроєві полягала і та підстава, згідно з якою в римського народу право слугувало джерелом походження і утворення відповідних народів. Право, випливаючи із самостійних джерел, повинне було взаємодіяти з духом народу і скласти у змісті звичаїв практичне спрямування римського ґенія. Так, у праві римського народу здобули першість моральні сили, сприятливі для охорони права, рівности і держави. Це практичне спрямування римського ґенія характеризують слова "virtus"[3], "fortitudo"[4] і "prudentia"[5]. Під "virtus" римляни розуміли повноту внутрішніх сил, що склалася у повноті внутрішній і зовнішній, і в боротьбі за право. Поряд із "virtus" розвинулась ідея "fortitudo" як доброчесність, яка бореться за рівність. Що повинно було стати доброчесністю, і що вадою – це було те, що визначалося "prudentia", яка означала мудрість, чужу для відсторонених поглядів, і спрямовану до дійсности.

[1] *лат.* забороняю, заперечую.
[2] *лат.* право рівности перед законом.
[3] *лат.* мужність, відвага.
[4] *лат.* сила духу.
[5] *лат.* розсудливість.

За цим римським поглядом, Катон пропонував вигнати з Риму грецьких софістів, які не мали ані гарної батьківщини, ані суворих звичаїв. Згідно з цим, і наука у римлян входить у вжиток лише в часи занепаду республіки, і до того ж входить як товар. Але тоді як усі інші практичні науки й мистецтва мали для римлян зовнішнє значення, наука права мала істотне значення і розвивалася не з метафізичного пункту зору, а з тверезого змісту життя, з "ratio naturalis"[1], звідки римські юристи черпали свої правові поняття.

На цій підставі Ціцерон хоч і з повагою ставиться до сократичної науки (ставлячи питання, звідки краще можна здобути поняття про державу, звичаї, про закони владування державою – чи з сократичної науки, чи з діяльного життя), але поряд із нею шанує практичну діяльність на ґрунті права і держави як джерело політичної мудрости і як правильний засіб для розвитку здатности створити державу. Отже, ми бачимо, що спочатку в Римі деспотичні військові засади призвели до деспотичного права; але це право поступилося місцем рівному праву ("aequum"). Це означає, що тут право здобувало новий зміст і опрацювання через ті ідеї, які Рим позначив словом "aequitas"[2]. "Ius aequum"[3] складало сутність римських народних переконань.

Так розумів римське життя Тацит, так він дивився на боротьбу патриціїв і плебеїв. І Ціцерон каже: "Рівність є сутність законів, мета права; основа походження законів і держави полягає в охороні "aequitas" у державних і громадських справах. Ми завжди шукаємо лише рівного права. Рівність є доброчесністю, яка називається ще громадянськістю, внаслідок якої ми з усіма живемо на рівному праві, вважаємо один одного рівними і не вимагаємо для себе привілеїв". При цьому Ціцерон має на увазі політичний ґрунт.

Але із занепадом республіки, а отже, із занепадом громадського життя розвинулося приватне життя. Коли внаслідок цього приватне право заступило місце публічного, то "aequitas" стала ідеєю приватного права. Ще давнє положення XII таблиць каже: "privilegia ne irroganto"[4] ("Cic. De legibus"[5], III), тобто що право має бути встановлене не для приватних осіб ("privi homines"), а взагалі для громадян; воно не має індивідуального значення. Хоча з занепадом республіки з'явились привілеї, але у праві понад усе слід звер-

[1] *лат.* природний розум.
[2] *лат.* рівність.
[3] *лат.* рівне право.
[4] *лат.* привілеї не повинні призначатися.
[5] *лат.* Ціц[ерон]. "Про закони".

тати увагу на рівність, до того ж суддя повинен більше звертати увагу на "aequitas", ніж на "ius strictum"[1].

Взагалі чудово, що Рим здебільшого жив державним життям, і одначе в результаті вийшло дивовижне опрацювання приватного права.

Оскільки поняття "aequitas" було придатне до політичного стновища громадян і до їхніх приватних прав, то "ius aequum" уявлялося як ідеал, і "aequitas" відмежовували від "ius". Що ж розуміли римські юристи під "aequitas" у цьому окремому значенні?

Відомим є загальноприйняте положення, що в кожному праві дано межі, у яких особа повинна замикати свої інтереси; це і є "ius strictum". Але цей сталий бік права не відповідає тому законові, який вимагає рівности. Цю протилежність "ius strictum" римляни назвали "aequitas". На противагу "ius", "aequitas" є перенесенням у життя того, що є необхідним після нових життєвих взаємин. Отже, "aequitas" на відміну від "ius" становить собою проґресивну сторону права. Претор був представником цього проґресивного принципу в праві. Тільки-но у матеріальному становищі громадян відбувалася // зміна, стосовно якої позитив- 168
не право ставало неправдою, то претор мав право переносити це "aequitas" на "ius strictum".

Діяльність римських юристів. Що являли собою римські юристи? Платон у своїй "Республіці", між іншим, запропонував вигнати з держави лікарів і юристів. Видатний мислитель надавав великого значення лікарям і юристам у практиці державного життя. Але чим же зумовлюється таке суворе ставлення до їхньої діяльности, що їх слід вигнати?

Цей погляд, надто на юристів, зумовлюється тим, що юристи, користуючись формалізмом права, втягували громадян у процеси і цим шляхом збагачувалися. Але якби Платон спостерігав діяльність римських юристів, то він не мав би такого погляду на юристів загалом. Римські юристи зовсім не ті, якими їх бачив і спостерігав Платон. Чим же зумовлювалось особливе значення римських юристів на противагу грецьким?

Право для народу, який ще не склав певних звичаїв і певних моральних переконань, буде для нього усім його буттям. Там, де моральні переконання, де саме життя оберігає інтереси народу, право, зрозуміло, не матиме такого значення, яке воно мало в Римі. Ось чому до визначення права римські юристи ставилися зовсім інакше, ніж інші.

---

[1]*лат.* суворе, чітко сформульоване право.

Для римського народу право було так само святе, як для грецького – його громади. Ось джерело тієї важливости духу, тієї серйозности, яка надала величі й безсмертя римським юристам.

Але одна справа – велич духу римських юристів, інша справа – метод опрацювання, яким вони коритувалися при виробленні права в окремих правових визначеннях. Гільденбрандт каже: "Основою всієї ученої діяльности римських юристів і ключем до її розуміння є переконання, що людському життю властивий органічний характер. Цю основу більше передбачають, ніж висловлюють римські юристи; але вона прозирає всюди".

Отже, римські юристи виходили з того переконання, що всі явища життя органічно пов'язані. Але й сам Гільденбрандт не довів цього. Тим часом, якщо ми зазирнемо в "corpus iuris"[1], то побачимо, що римський юрист мав справу не з органічними явищами життя; ми побачимо в "corpus iuris" більш механічний погляд на суспільне життя, ніж органічний. Лише в Греції і в епоху християнства життя склалося органічно.

Помилка Гільденбрандта мала такі підстави. Стародавній Рим не мав особливих органів для суду, юридичної діяльности, незалежних від адміністрації і законодавства. Владар був і законодавцем, і суддею одразу. Ось орган, який увів Гільденбрандта в оману. Але в опрацюванні законів права римські юристи відрізняються особливим характером – механічним.

1) Особистість зі своїми інтересами розглядалася так, що кожен спирався на "suum cuique"[2]. У праві було дві особи, що постійно протистояли одна одній: одна повеліває, а інша виконує повинності. Це механічне спрямування зумовлювалось тим, що в самій основі римської держави були покладені елементи, не пов'язані морально.

2) Ляйбніц, знавець римського права, порівнює його за витонченістю, а інколи і за точністю визначень з геометрією. Ця аналогія і з'ясовує нам дух та сутність римського права. Геометрія зобов'язана своєю точністю, глибиною і ґрунтовністю визначень тій умові, що вона вивчає не справжній простір, а світ можливих відношень. Такого самого методу дотримуються й римські юристи, коли загальну ідею права вони висловлюють у окремих визначеннях права. Тому римське право поділяє і усі недоліки геометрії разом з її досконалостями. Геометрія є точною наукою, але у ній переважає

[1] *лат.* збірка права.
[2] *лат.* кожному своє.

гіпотетичний характер: якщо у ній дано одне відношення, то необхідно визнати й інше. Таким самим характером відзначається і римське право: тут, якщо дано певні відношення, то з них обов'язково повинно випливати таке, а не інше відношення.

Зауваження про "corpus iuris". Три наукові пам'ятки дісталися Новому часові у спадщину від давнини: логіка Арістотеля, геометрія Евкліда і "corpus iuris" від римських юристів. Усі ці науки є досконалими за ясністю, точністю й глибиною визначень. В усіх науках основа їхньої досконалости полягає у їхній абстрактності, бо наука, яка має справу з конкретними явищами, має справу з нескінченним. Але таким самим чином, як до геометрії Евкліда додано рису природознавства, такий самий процес ускладнення науки права і збагачення її реальним змістом здійснився у наш час.

Поняття про історичні джерела права було незнайомим відстороненому думанню римських юристів. Проте, тепер питання про право, звичаї, національність мають основу свого розв'язання в історичних дослідженнях, а не в абстрактних відстороненнях, як це робили римські юристи. Тепер, з огляду на ці своєрідні праці римських юристів, постає питання: наскільки принесла [їм] успіхи грецька філософія?

Якості ясности, визначености і ґрунтовности не залежать від спеціальної філософської системи. Але зате у "corpus iuris" у загальних визначеннях дано // такі ідеї, які містять- 169
ся в грецькій філософії загалом і в стоїчній зокрема. Далі грецька філософія у формі стоїцизму не лише впровадилась у римському світі до імперії, а виявилася така споріднена римському світові, що в цій філософії римський дух немовби споглядав свою сутність. Взаємини між стоїчною філософією і римським духом були так споріднені, що можна було очікувати впливу ідей філософії як на вчених-римлян загалом, так і на вчених римських юристів зокрема. Справді, читаючи Таціта ми бачимо римського вченого, але вихованого на стоїцизмі; читаючи Ціцерона, ми бачимо римського державного мужа хоч і оратором, але вихованим на грецькій стоїчній філософії.

Блюнчлі у своєму "Словникові" каже: "Ми знаємо, що римське право виробилось і з'явилось із особливостей римського життя та із самородного ґенія римлян, головна його перевага полягала у життєвій мудрості. Римським юристам ніколи й на думку не спадало кинути філософський погляд на право. Правда, в "corpus iuris" є багато стоїчного, проте лише у загальних визначеннях та класифікації. Ця філософська система не вплинула на розвиток правових визначень та життя інституцій. Можна лише сказати, що усе,

що в "corpus iuris" стоїчне, те не юридичне, і що юридичне, те не стоїчне".

Але вже те, що в "corpus iuris" ми дуже рідко зустрічаємося з ідеями Платона і Арістотеля й дуже часто – з ідеями стоїцизму, свідчить, що римські юристи не були такі байдужі до стоїчної філософії, як вважає Блюнчлі. "Стоїчна філософія виявляється лише у загальних визначеннях, у класифікації...", але де ж інакше виявитися філософському елементові? Це властиво будь-якій науці: філософський елемент завжди й виявляється у цих центрах.

Стоїцизм був споріднений із римським духом – саме моральний пуризм і моральний ригоризм стоїцизму. Правда лише те, що практичному ґенієві метафізика була чужа, і її ми не знайдемо у римського юриста, навіть у найвидатнішого римського філософа Ціцерона, хоч він і був вихований на грецькій філософії. Хоч би як там було, але присутність філософського елементу в "corpus iuris" є, і ми простежуємо його 1) у визначенні загальної ідеї права; 2) у класифікації й організації права; 3) у вченні римських юристів про верховні джерела права; 4) у вченні про підґрунтя обов'язкової сили або санкції права; 5) у визначенні загального змісту права та вищих засад права, і, нарешті, 6) у визначенні суб'єкта права.

1) Визначення загальної ідеї права у римських юристів. Усі визначення загальної ідеї права римські юристи запозичили з грецької філософії – не лише в стоїчній, але й у Платона та Арістотеля. Так, згідно з Цельсом: "ius est ars boni et aequi"[1]. Це "ars boni et aequi" нагадує Платонове і Арістотелеве "το δικαιον", яке має в собі все, що є гідного у приватному житті людини і в її взаєминах з іншими людьми. Мистецтво римських юристів полягало у створенні форм права. Цельс, який чудово знав грецьку філософію, дивився на ці форми як на мистецтво, метод, за допомогою якого в житті реалізуються доброчесність і справедливість.

Але з огляду на дійсне спрямування римського права це визначення – "ius est ars boni et aequi" – припускає різні тлумачення. Воно має глибокий зміст, якщо припустити, що право є мистецтвом, за допомогою якого визначається "suum cuique" через "bonum et aequum", як це було у греків; але воно буде мати інший зміст, якщо припустити, що "suum cuique" визначається правом і [характером] випадкових взаємин людей між собою. Останнє тлумачення обстоює римське право.

У цьому відношенні римське право полишає нас у не-

[1] *лат.* право – це мистецтво добра й справедливости.

рішучості. Або принцип "ius est ars boni et aequi" має зміст, і тоді, споглядаючи право у його етичній сутності, ми піднесемо право до моралі повної вільности; або ж навпаки: дотримуючись останнього змісту, ми прийдемо до мертвого формалізму. Обидва ці напрямки виявляються у римському праві з тією самою різнобічністю "aequitas", що й взаємини у справжньому житті; у римлян не існувало егоїстичного розмежування форм права. У них право спиралося також і на моральні принципи, а не на самі владні закони, як думають новітні філософи (Кант).

Римляни не могли задовольнятися самим безстороннім правом. Це підтвержується тим, що в Римі були цензори, які були охоронцями моральности [...] громадян, стежили за їхньою осібною поведінкою і в разі нечесного вчинку піддавали їх громадській ганьбі. Моральний вирок цензорів особливо переслідував [...].

Деякі з нових дослідників зазначають, що й ми повинні запровадити в себе цензуру, до того ж – у нас формальне право. Користуючись ним, громадянин може інколи чинити неподобства, і формальне право все-таки виправдає його. Цензор не обмежений формальним правом; право існує для морального життя, і отже, воно слугує корисному, цензор полишає його. Далі, що такого неґативного характеру не мала істина життя, на це вказує Ціцерон, коли розрізняє несправедливість, через яку ми самі ображаємо, і коли дозволяємо іншим ображати себе. //

Але все ж не можна стверджувати, що все римське право за своїм духом підпадає під визначення "ius est ars boni et aequi". Знамените "volenti non fit iniuria" і "quod ex iure exitur, nemini facit iniuriam"[1] глибоко характеризує формалізм римського права, на користь якого були допущені певні обмеження. Звідси випливає, що римське життя розгорталося в постійному хитанні між "ius" і "aequitas". 170

Інше визначення справедливости зробив Ульпіан: "iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi"[2]. У цьому визначенні зосереджена думка Арістотеля, стоїків і Ціцерона. Справедливість уявляється не як норма для вчинків, а як постійна внутрішня рішучість віддавати кожному – його, отже, справедливість уявляється не як джерело леґальности, а як джерело моральности. Отже, даремно заперечують, що юрист має справу із вчинком, з його ле-

[1] *лат.* хто чого бажає, це його право; те, що випливає з права, нікому не завдає несправедливости.
[2] *лат.* справедливість є постійним і незмінним прагненням визнавати за кожним його право.

ґальністю і нелеґальністю. Ульпіан каже: "Quae facta laedunt pietatem et extimationem verecundiam nostram et ut generaliter dixerim, contra bonos mores fiunt, nec facere, non passa credendum est"[1]. Таким чином, згідно зі стародавнім поглядом, у звичаї лежить норма права. Тільки вже з часів Канта леґальність і моральність були протиставлені одна одній.

Ще одне визначення Ульпіана заслуговує на увагу: "iurisprudentia est divinarum atque humanarum rerum notitia iusti atque iniusti scientia"[2]. За джерелом походження це визначення варте уваги тому, що воно становить собою визначення філософії Ціцерона, який запозичив його у стоїків: "sapientia est rerum divinarum et humanarum scientia"[3]. Не можна поставитись до цього визначення як до порожнього, не пройнятого поглядом римлян на державу. Подібно до того, як для греків філософія була абсолютна наука, так само, читаючи визначення Ульпіана, ми бачимо, що для Риму такою абсолютною наукою була юриспруденція. Зрозуміла причина того, що для римлян юриспруденція мала таке саме абсолютне значення, як для греків філософія: Рим і світ були тотожні. У римському пантеоні зосереджувався релігійний культ народів усього стародавнього світу; римський громадянин був громадянином усього світу, а під кінець імперії громадяни усього світу стали римськими громадянами. Тому в Ульпіановому визначенні права, яке ставить науку права на місце філософії, виявився увесь дух римлян, які все найвище і найсвятіше підводили під засади права, причому для них не було нічого вищого і святішого за право. А тим часом із цього апотеозу права випливав апотеоз держави, а звідси – апотеоз владаря. Особа імператора стала предметом обожнення, священною; йому надали священного права. Усе це призвело Рим до занепаду.

2) Класифікація права. "Corpus iuris", розглядаючи право з різних пунктів зору, розрізняє 1) "ius naturale"[4], 2) "ius gentium"[5], 3) "ius civile"[6], яке є "strictum" і "aequum"[7].

"Ius naturale" Ульпіан визначає як прищеплене приро-

---

[1]*лат.* ті вчинки, що шкодять нашій репутації, доброму імені й авторитетові і, я сказав би, суперечать добрим звичаям, слід вважати неприпустимими і не робити.
[2]*лат.* юриспруденція є уявленням про божественні й людські речі, знанням справедливого й несправедливого.
[3]*лат.* мудрість є знанням божественних і людських речей.
[4]*лат.* природне право.
[5]*лат.* міжнародне право.
[6]*лат.* цивільне право.
[7]*лат.* суворе, чітко сформульоване і рівне.

дою кожній живій істоті, від якої залежить спілка чоловіка і жінки, народження і виховання дітей. Далі Ульпіан додає, що це право є визначальною рисою не лише людського роду, але й належить усім тваринам, що народжуються в небі, на землі й у морі. У цьому визначенні природного права ми не бачимо нічого спільного ані з практичним ґенієм Риму, ані з гуманним духом елінів. Тут римські юристи дотримуються пантеїзму.

Природа людини розуміється тут як щось божественне. Досконалість природи вимагає, щоб за кожною істотою визнавалися права внаслідок її народження. Це природне право поширюється як на всіх тварин, так і на людину. Його зміст становить природний інстинкт. Що робить тварина, спонукувана своїм інстинктом, те і складає її природне право. Так само і людина внаслідок природного права, спільного у неї з тваринами, має право на все, чого вона бажає і чого може досягнути. Отже, проста потреба, простий природний потяг стає принципом права.

"Ius gentium". Воно визначається в "corpus iuris" таким чином: а) йому коряться усі вільні римляни, б) воно визнається у всіх народів і в) його диктує природний розум ("ratio naturalis"[1]). Так подається "ius gentium" у "corpus iuris". Але з історії відомо, що воно виникло із взаємин римлян з іноземцями. Для римських громадян, у їхніх взаєминах, існувало своє римське право, що не поширювалося на іноземців. А тим часом римляни вступали у найрізноманітніші взаємини з неримлянами, і з плином часу ці взаємини ускладнювалися дедалі більше і більше. На цьому ґрунті виробилися норми права, які були придатні для усіх взаємин. Ці спільні для всіх народів норми права і здобули назву "ius gentium".

А чим відрізняється "ius gentium" від "ius naturale"? У
"corpus iuris" зазвичай воно нічим не відрізняється: // "ius 171
gentium" називається "ius naturale" і навпаки. Але інколи вдається простежити відмінність між цими двома різновидами права. Саме "ius gentium" відрізняється від "ius naturale" визначенням, яке взято з принципу доцільности.

Окрім цього основного поділу права в "corpus iuris" ми знаходимо такі поділи: "ius publicum"[2]; "ius privatum"[3]; "ius scriptum"[4] і "ius non scriptum"[5]; "ius commune"[6]; "ius

[1] *лат.* природний розум.
[2] *лат.* публічне право.
[3] *лат.* приватне право.
[4] *лат.* писане право.
[5] *лат.* неписане право.
[6] *лат.* загальне право.

singulare"[1] і, нарешті, "ius personarum, rerum, obligationum"[2]. Усі ці поділи не мають особливої важливости, і тому ми обмежимося деякими з них.

"Ius publicum" є право, предмет якого [складає] римська держава; "ius privatum" означає ту галузь права, де особа є метою самої себе. Підставою цього поділу слугує думка, що існує щось корисне для держави і для окремої людини. Утім, деякі сфери приватного права є такими, що в їх охороні зацікавлені не лише приватні особи, а й держава. Звідси одні визначають "ius privatum" так: "ius privatum est quod ad singularum utilitatem spectat"[3]; а інші так: "quod ad singularum voluntatem spectat"[4]. Останнє визначення показує те коло прав, де ініціатива позову належить людині та її сваволі. Те, що полягає у зв'язку з окремою волею, і є власне приватним правом.

"Ius commune" і "ius singulare". Цей поділ дуже неясний і не має великої ваги, хоч сам по собі має значення. Річ у тім, що "ius commune" тримається всередині відстороненої юридичної галузі; це є загальне право, право всіх. Але з цього загального права виступають деякі окремі правоспроможності, супротивні змістові загального права. Припустимо, що людина має загальне право, але інколи вона має таке коло прав, у якому вона перебуває поза загальним правом, хоч в інших відношеннях вона не може бути вилучена з-під дії загального права. Це право, встановлене "contra iuris rationem"[5], називається "ius singulare".

Найулюбленіша класифікація в "corpus iuris" і в наших підручниках – це "ius personarum, rerum, obligationum". В "ius personarum" розглядаються особисті права. Особи мають різні стани (наприклад, вік і т. ін.), і з огляду на це їхня правоздатність то розширюється, то зменшується. Є особи, які користуються наданими їм правами, але не всіма, а лише деякими, і є особи, які користуються усіма правами. "Ius rerum" – це речове, майнове право. "Ius obligationum est quod ad actiones pertinet"[6]. Це визначення не охоплює всього предмета. Нові юристи приєднують ще право вимоги. Одна справа – вільний договір, а інша справа – те, що для

[1] *лат.* індивідуальне право.
[2] *лат.* право осіб, майнове, зобов'язальне (облігаційне) право.
[3] *лат.* приватне право – це право, що стосується інтересу окремих [осіб].
[4] *лат.* що стосується волі окремих [осіб].
[5] *лат.* всупереч правовому принципу.
[6] *лат.* облігаційне (зобов'язальне) право – це [право], яке стосується дій, вчинків.

одного виникає з порушення його права іншим.

3) Вищі джерела права. а) "Ius naturale" походить з "ratio naturalis" або від Бога, до того ж природні права, казали римські юристи, запроваджено божественним провидінням. б) "Ius gentium" походить від діяльности життя народів та держав, наскільки вони згідні між собою в деяких правових відношеннях. Такими, наприклад, є визначення і шлюб, народження і виховання дітей і т. п. в) Стосовно "ius civile", то воно випливає з правомірної діяльности членів окремої держави.

4) Основа обов'язкової сили права. Звідки право здобуває свою санкцію, яка змушує людей шанувати і поважати його? Як є три типи основи права, так є і три основи його обов'язкової сили. Кожне право здобуває санкцію у своїй основі. Так,"ius naturale" засноване на тому, що людина підпорядкована Богові та природі. "Ius gentium" засноване на тому, що всі народи й держави є частини одного людського роду і що всі частини повинні підпорядковуватися цілому або, інакше кажучи, воно засноване на згоді усіх народів стосовно деяких визначень права. "Ius civile" засноване на згоді членів даного суспільства.

Отже, все зводиться до так званих трьох "consensus": а) згода з природою (стоїчна) і з Богом (пантеїстична) складає санкцію "ius naturale"; б) згода усіх народів у деяких визначеннях права складає санкцію "ius gentium"; в) нарешті, "consensus"[1] членів одного суспільства складає санкцію "ius civile".

Цілком безпідставно ця "consensus" стала вченим XVII ст. за причину, аби сказати, що основа держави – угода, до того ж між згодою і угодою – глибоко реальна й психологічна відмінність. Аби існувала згода, нема потреби в угоді. Звичайно, згода може виникнути внаслідок угоди; але, з іншого боку, в істотних вимогах життя люди могли дійти згоди через єдність моральної природи, моральних ідей та інтересів. Постає питання, яким би був погляд римських юристів? Чи були вони переконані, що згода передбачає угоду, чи ні?

У першому разі – коли згода є наслідком угоди, то джерелом права буде // договір. Але, з іншого боку, коли згода існує внаслідок єдности моральної природи, ідей та інтересів, то джерело права існуватиме у сутності моральної природи людини. Тому "corpus iuris" каже, що не "consensus" є джерелом права, а первісне визнання особистости та її моральної гідности. Так, "bona 172

[1] *лат.* згода, єдність, домовленість, узгодженість.

fides dictorum conventorumque constantia, veritas"[1] вважалась за "fundamentum iustitiae"[2].

5) Загальний зміст права. Постає питання – якою є ідея права, до яких небагатьох визначень звести величезні кодекси законодавств? Ульпіан відповідає: "Iuris praecepta haec sunt: honeste vivere, alterum non laedere et suum cuique tribuere"[3]. Ось три дороговкази, усвідомлюючи які законодавець повинен удосконалювати діючі кодекси. У цих трьох заповідях уміщується увесь зміст права. Стосовно джерела походження цього визначення, то вчений юрист запозичив його у стоїків, а тому був щасливіший, ніж при визначенні "iustitia". Для нас ці три "praecepta" мають важливість через величезне історичне значення, яке вони здобули при спробах опрацювання права у Європі середніх віків. Томазій, а потім Кант намагалися визначити відношення між трьома основними ідеями, які складають сутність права. Ідучи вслід за Ульпіаном, Томазій зробив наступне розрізнення між "honeste vivere"[4], "suum cuique tribuere"[5] і "alterum non laedere"[6].

1. "Praeceptum honesti: quod vis ut alii sibi faciant, tu et tibi facies"[7] – так виконувати обов'язок, нести жертви, як хочемо цього від інших.

2. "Praeceptum decori: quod vis, ut alii tibi faciant, tu et ipsis facies"[8] – наприклад, шляхетність, допомога.

3. "Praeceptum iustum" – означає: "quod tibi non vis fieri alteri ne feceris"[9]. Бути доброчесним, любити інших, не ображати інших.

У першій категорії дано ідею людської спілки. Ми, вступаючи у спілку, маємо цілком певні вимоги – які жертви повинні принести інші. "У цих вимогах, – каже Томазій, – ми найкращим чином пізнаємо вимоги від нас самих, якими маємо бути ми самі".

У другій категорії знову висловлюється (належне), що

---

[1]*лат.* честь договірних сторін, постійність, істина.
[2]*лат.* основа юстиції.
[3]*лат.* настанови права такі: чесно жити, не завдавати шкоди іншому й кожному віддавати належне.
[4]*лат.* доброчесно жити.
[5]*лат.* кожному віддати належне.
[6]*лат.* не завдавати шкоди іншому.
[7]*лат.* правило доброчесності: роби й собі те, що ти хочеш, аби інші робили собі.
[8]*лат.* правило пристойності: роби й іншим те, що ти хочеш, аби вони робили тобі.
[9]*лат.* правило справедливості: чого не хочеш, аби сталося з тобою, не роби іншому.

для пізнання нашого права і обов'язку мірою слугує те, чого ми бажаємо від інших.

У третій категорії дано ідею суто неґативну: "Quod tibi non vis fieri alteri ne feceris". Томазій зауважує: "honestum" народжує найбільше добро, "decorum" – середнє, "iustum" – найменше; але зате "iustum" забороняє найбільше лихо, "decorum" – середнє, "honestum" – найменше.

Кант ці "praecepta" висловив по-іншому. Так "praeceptum" – "honeste vivere" у нього сформульовано так: "Якщо необхідно вступати у спілки з іншими, то вступай так, аби ти міг зберегти свою особисту гідність, і вступай у такій формі, аби твоя особиста гідність не була засобом для досягнення іншими своїх цілей". Це визначення – суто юридичне; воно каже, що ми можемо вступити в кожну спілку, де тільки ґарантовані наша особиста вільна діяльність і гідність.

Друге визначення "neminem laede" сформульовано так: "Вступай з іншими у такі спілки, за яких би і особиста гідність інших не була ображена", – тобто щоб і особистість іншого не була для тебе засобом.

Третє визначення – "suum cuique tribue" – сформульовано так: "Форма будь-якої спілки має бути така, щоб "suum cuique" для кожного було безпечне, непорушне".

Зрозуміло, що ці аналізи не повинні узагальнюватися. Нова наука засвідчила, що вчення про державу є лише видовим відношенням до вчення про суспільство. Нові дослідники школи Краузе, Аренса та ін. показали, що зміст ідеї права визначають не так загальні ідеї "honestum", "iustum", "decorum", як життєві інституції (сім'я, церква і т. п.).

6) Суб'єкт права. Стосовно вчення про суб'єкт права, то у "corpus iuris" знаходимо дуже мало свідчень про цей пункт, але і з цих свідчень можна вивести наступне: 1) в "ius naturale" суб'єктом права є будь-яка тварина; 2) в "ius gentium" – вільна людина, але не будь-яка; 3) в "ius civile" суб'єктом права є громадянин певної держави. Ось та філософська сторона у вченні про право, яка, безперечно, міститься в "corpus iuris" і яка, безперечно, зближується з тією філософією, яку Рим запозичив із Греції.

ФІЛОСОФІЯ ЦІЦЕРОНА

Вчення Ціцерона має важливе значення тому, що за еклектизмом його філософії воно вміщує в собі усі погляди видатних античних мислителів. Ціцерон ішов услід за філософією Сократа і стоїків, шанобливо ставився до Платона і Арістотеля. Тут ми обмежимось розглядом двох пунктів його вчення.

1) Вчення про сутність соціальної природи людини. Це вчення уміщене в "De Republica"[1]; але цей твір, на жаль, дійшов до нас лише в уривках. У третій книзі Ціцерон каже:
173 "При народженні // лиха мати[-природа] дала людині голе, ламке й немічне тіло і душу, яка тривожиться скорботами, занепадає під страхом, безсила у виконанні добрих справ, захоплюється хтивістю, але в якій, однак, на дні прихована іскра божественного розуму". Хоч людина народжується слабка й безпорадна, однак вона захищена від усіх безмовних тварин, які, не зважаючи на те, що [своєю жорстокістю] не поступаються суворим діянням клімату, але виявляються беззахисні перед людиною.

Розумом людина досягає більшого, ніж тварини своєю природою, бо міць і сила останніх не заважають підкоряти їх нашій владі. На думку Ціцерона, розум є тією могутньою силою, яка відрізняє людину від тварин і підкоряє їх своїй владі. Розум він ставить на ступінь джерела могутности, здатности владарювати над тваринами, а не бачить у ньому органу істини. Такий погляд проходить через усі твори Ціцерона; він узагалі властивий римлянам та існує у них як у метафізичному, так і в моральному вченні.

Це вчення Ціцерона трохи нагадує [теорію] Платона. Невидима сила розуму замінює все, до того ж людина виявляється найсильніша на Землі. Звідси – високі первини духу ми шануватимемо, хоч би й не вірили у вище призначення людини. Ми прагнемо бути розумними, шануємо деякі закони права, любимо порядні товариства, крім того цілі тваринного буття недосяжні без духу. В цьому невидимому єстві й прихована основа соціальної природи людини.

Ціцерон дуже ретельно перелічує форми цієї соціальної природи: "Оскільки розум, що пробуджувався, застав людей, які безладним чином виголошували незрозумілі та змішані звуки, то він надав їм членороздільности, дав назву речам та поєднав людей, які жили поодинці, радісною спілкою слова. Така ж вища сила душі винайшла видимі знаки для тонів, голосу, кількість яких нескінченна. Це мистецтво писемности дало змогу вести бесіду з відсутнім, передавати волю віддаленому й зберігати пам'ять про минуле. До писемности приєдналося винайдення книжок, які не лише необхідні в суспільному бутті, але й незмінні та здатні підноситися над плином часу. Числа також дали змогу вивчати небо. Нарешті, сила розуму висунула з натовпу людей, здатних обрати щось, гідне цього дару Божого. Це ті видатні люди, які осягнули закони життя, поставили інших [у пра-

[1]*лат.* "Про державу".

вове відношення до нього] і створили науку та мистецтво керувати народом". (Ціцерон тут обійшов увагою гроші, але вони, мабуть, підпадають під поняття числа).

У нових психологів та юристів ми не зустрінемо такого повного окреслення сутности соціальної природи людини. У чому вона полягає? В силі розуму винаходити і відкривати. Ціцерон каже з дивовижною простотою, що соціальна природа людини відкривається у винайденні мови, яка відрізняється від безладного галасу тварин, у винайденні писемности та чисел, і переважно в осягненні науки, яка вчить будувати державу та керувати народом. Про цю видатну науку, що дає панівне становище, Ціцерон висловлюється так: "Нема справи більш божественної, ніж та, за допомогою якої створюється міцна держава. У людини вроджене прагнення до доброчесности, і вищу форму свого здійснення це прагнення має у створенні держави, бо це богоподібна справа. Подібно до того, як Бог створює світ, так само політичний розум створює державу". Отже, моральна сутність людини полягає в служінні державі.

2) *Вчення про справедливість*. Воно розміщується у Ціцерона почасти у "De Republica", почасти в "De legibus"[1], почасти у "De officiis"[2]. Ідучи вслід за Платоном і Арістотелем, але все-таки утримуючи властиву римлянам суб'єктивність, Ціцерон вчить, що а) предметом справедливости є лише чужий гаразд; їй властива м'якість і щедрість; вона любить людство понад усе і вважає себе [існуючою] для інших; вона спонукає до того, щоб людина не привласнювала собі ані гаразду держави, ані гаразду окремих осіб. Справді, вона виходить з усіх доброчесностей і спільного гаразду всіх. Вона поширюється на все людське; від самого народження ми розпочинаємо любити батьків; вона сягає друзів, сусідів, співгромадян і – всього людського. Отже, схильність до всього людства є справедливість.

Але, далі, б) є найвище і найглибше джерело справедливости, а саме – людська природа. Не думка людей, не природна сила, а це право природи є нормою для пізнання гарного й відмінности його від поганого. Отже, ні веління царя, ні веління народу та судів і т. ін. не складають норми життя; "ius civile" є лише відображенням права природи – цієї норми життя та діяльности.

в) Джерелом справедливости є розум, який вимагає виконання обов'язку щодо Бога та людей, який вимагає жити чесно й бездоганно. У його велінням нічого не можна ні відміни-

[1] *лат.* "Про закони".
[2] *лат.* "Про обов'язки".

ти, ні зменшити, ні пом'якшити, ні змінити. Від виконання цих
174 велінь не може звільнити ні цар, ні народ, ні // сенат.

Нарешті, г) Бог є вищий законодавець людства і джерело законів розуму. Хто не кориться Богові, той живе не по-людськи.

Ось вчення, в якому Ціцерон піднісся до універсального погляду, який охоплює ідею справедливости як ідею любови. У чому джерело цієї справедливости? а) В безпосередній схильності, симпатії, б) у чистому об'єктивному розумі, а цей розум – тотожний для всіх часів і народів та держав; нарешті, в) у Богові як першопричині всього нашого єства і нашого розуму.

Така суть вчення про природне право. Останнім словом античної науки був позитивний захист природного права і абсолютний авторитет його над позитивним правом. Ми, працюючи в позитивну добу, через школу впроваджуємо в життя той забобон, що нема іншого права, крім позитивного. Але коли ми вивчаємо Рим і ставимо питання – а чи було там це право позитивним? – то знаходимо, що до останньої миті Рим проповідував учення про природне право. Ціцерон у своєму творі "De legibus" каже: "Нема нічого безглуздішого, ніж думати, що все, що вміщено у закон, справедливе". Інакше кажучи, хоч позитивне право є норма, проте розум є норма для позитивного права.

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФСЬКИХ ВЧЕНЬ ПРО ПРАВО І ДЕРЖАВУ В НОВОМУ СВІТІ

ПРИНЦИПИ ЖИТТЯ НОВОГО СВІТУ

Згідно з філософією права, як вона розвинулася у Стародавньому світі, ми виклали останні явища філософії Ціцерона. Цей філософ немовби покликаний зібрати в одне [ціле] усе вчення про право та державу, яке було розвинуте у стародавньому світі. Але цей видатний мислитель жив і діяв у ту пору, коли основи громадського життя Греції та Риму похитнулися, і це життя швидко попрямувало до свого занепаду та розладу. Коли ми дивимося на цей час, то даремною виявляється та втіха, що в історії людства відбувається неперервний поступ, що все дійсне розумне, або хід ідей і хід речей збігаються. Це не виправдовується ані історією, ані теорією. Істина тут полягає у тому, що прови-

діння зводить усе нерозумне до ступеня сліпого знаряддя розуму та добра.

Найсумніші явища в історії людства приводять до добрих результатів; але зрозуміти так, немовби в історії "все дійсне розумне, а хід ідей та речей збігаються", що будь-яке останнє явище з числа тих, які розвинулися в історії, досконалі – нема підстави. Лихо залишається лихом навіть коли воно приводить до добрих результатів. Ми дійшли тепер до епохи занепаду й розладу морального соціального життя найшляхетнішої частини людства. Видатний римський народ, народ вільности, чести і права, щез у масі безправного люду, у масі рабів – щез під сваволею Августів.

Характерно те, що Ульпіан, цей гуманістичний юрист, ведучи мову про абсолютну владу Августа, сказав: "Quidquid imperatori placuit, legis vigorem habet"[1]. Для колишніх громадян вільного Риму це було б справжньою ганьбою. Такого визначення не зрозуміли б ні Сціпіон, ні Ціцерон, який казав навіть цілком протилежне. Якщо так ідея права і справедливости щезла зі свідомости видатного Ульпіана, то що ж відбувалося в житті? Щезла сила моральних ідей, так само як особиста і суспільна вільність стали звичаєм давнини і були неможливі.

У вмираючому римському організмові ми бачимо, з одного боку, найповніший деспотизм, а з другого – політичне рабство. Пригадаємо той факт, що один римський імператор надав сан сенатора своєму улюбленому коневі, й нащадки вільних синів Риму стерпіли це! Пригадаємо ще право римських імператорів на апотеоз, і тоді для нас з'ясується тодішній стан Риму.

Нічого схожого не становить нова історія. Новий світ прямує у цілком протилежному напрямку. Коли французький король Людовик XIV сказав своє знаменне "etat est moi" ("Держава – це я". – *Перекл.*), то ми знаємо, яка грізна відповідь надійшла на це у французькій революції. Таким був переворот, що здійснився у житті світу. Справа всесвітньої історії розкрити деталі цього перевороту, ми ж повинні розкрити ті основи, // внаслідок яких він здійснив- 175
ся, де ми увійдемо в образ загальних принципів, які слугують основою та духом життя Нового світу.

1) В обмеженості науки Стародавнього світу виявлялась і обмеженість життя. Від стародавньої Греції та Риму ми маємо лише науку про справедливість та державу. У цих вузьких межах наука про державу була розроблена до

[1]*лат.* все, що до вподоби імператору, має силу закону.

досконалости. Але хоч би як високо ми шанували її зараз, вона уявляється нам чимось бідним. Бракувало так званих соціальних наук, які були невідомі стародавньому світові. Основна і найзагальніша соціальна наука – це всесвітня історія.

Стародавні філософи та вчені не змогли усвідомити цієї простої ідеї всесвітньої історії як соціальної науки. У Платона є прагнення оглянути життя і елінів, і єгиптян, але при цьому він вбачає у Греції "центр людства". Буквально точно повторює [Платона] й Арістотель. Як видно, історія у них не мала і відтінку соціальної науки. Всесвітня історія, як соціальна наука, має свою фактичну батьківщину в християнській історії.

Коли Апостол Павло постав перед аттенським ареопагом, де його слухали найученіші мужі Греції, то він розпочав свою бесіду про нові принципи життя такими словами: "Створив (Бог) з одного весь рід людський, щоб жив він по всій земній поверхні, призначивши встановлені часи й кордони їхнього оселення" [Діяння, 17, 26] – з тим, аби одного Бога шанували вони. Уперше тут виступає не ідея грецького, римського, іудейського та ін. народу, а ідея людства.

У багатьох народів, між якими, мабуть, немає нічого спільного, живе і розвивається єдиний людський дух. Але, згідно зі сподіванням Апостола, цей великий дух розвивається і визріває за місцевих умов – за умов клімату, національности та ін. Отже, тут цей розвиток ішов навпомацки. Але цього недосить, аби усвідомити ідею людства. Тепер період цього розвитку згідно з місцевими умовами, отже, заснованого на відчутті, минув, бо здійснилося нове богопізнання, дароване нам Самим Творцем.

Уперше тут постає ідея всесвітньої історії, і ця людська наука й дотепер перебуває у зародку, але ідея цієї науки накреслена у Апостола так, що тепер від неї не відступається жоден історик незалежно від того, чи вірить він у догматичну істинність християнства, чи надає невластивого йому справжнього значення. Ми кажемо одне "ідея люду"; чому ж не кажемо аналогічно про "тварину"?

Відмінність цих двох поглядів виступає як відмінність між ідеєю й поняттям. Тварини хоч і підпадають під один тип, але не мають моральної солідарности. Коли ми кажемо "люд", то розуміємо, що це множина, розподілена на просторі земної кулі, яка має одну органічну єдність. Саме цю єдність ми й розуміємо під поняттям люду. Фактично ми бачимо, що лише християнство дало цю ідею. Раніше при виникненні питання про право і державу доводилося,

з одного боку, керуватися теоретичним методом, який хоч і приводив до істини, але не давав нового знання; а з другого боку, коли дослідник вступав у царину досвіду, то він мав правду римську, грецьку та ін., але не загальнолюдську.

2) Так само, як всесвітня історія є загальною соціальною наукою, таке ж значення властиве іншій науці, що стосується основ нашого життя, – це "політична економія". Її завдання суто матеріальні – аристократичний погляд стародавніх був причиною того, що стародавні не могли цінувати і творити цю основну науку. Хто був тим вузьким ідеалістом, який не міг зрозуміти цієї молитви: "хліб наш щоденний дай нам сьогодні". Історія свідчить, що за чудес стародавньої культури половина народу помирала в ті часи з голоду. Істина цієї молитви стала зрозуміла лише у християнстві. І ось народові із всесвітньою історією заповідається інша загальна соціальна наука – політична економія.

Поміж цими двома загальними соціальними науками йде низка інших соціальних наук, які мають інший характер. Уперше такі науки стали привертати до себе увагу вчених не раніше як сорок років тому. Їхні ідеї виникли з подальшого аналізу ідеї держави. У цьому аналізі виявляється, що хоч держава й виділяється з низки суспільств, усе ж її принцип спільний для всіх суспільств. Родове поняття суспільства розклалося на видові поняття суспільств – з'явилися корпорації, сім'я та ін.; і між ними – співдружність. Десь років сорок тому звернули увагу на ці форми, кожна з яких є істинна по силі життя держави. З'явилося поняття не про "civitas"[1], а про "societas"[2]. Кожна з цих "societates" складає предмет соціальної науки.

3) Занепадові грецької та римської держав, як ми бачимо з історії, передувала боротьба політичних партій. Швидко відбувається розвиток грецького життя до часів тріумвіратів. Але потім у Римі, подібно до того, як у Греції після Пелопонеської війни, після тріумвіратів розпочинається занепад усього, що було створене, усе життя занепадає швидко і нестримно. Як могло статися, що проста революція призвела до занепаду таких держав, як Греція і Рим? Чому революція тепер більше творить, ніж руйнує державу?

На цей факт, невластивий для Греції й Риму, декілька разів звертає увагу Аренс, і ми бачимо його основу. Грецький демос, як і римський, був політичний. А сучасний

---

[1]*лат.* місто, громада, громадянське населення, держава.
[2]*лат.* спільнота, співучасть, політична спілка, коаліція.

демос – соціальний. У Греції та Римі держава була суспільна у винятковому значенні; демос не має для себе пункту опори
176 поза цією винятковістю // суспільства. Тодішня людина не мала значення ніде крім держави.

А в новий час держава є одне із суспільств, а не суспільство у винятковому значенні. Оскільки це розуміння глибоко увійшло у свідомість народу, то звідси зрозумілим є те явище, що сучасна людина має політичну силу через участь не в політичному житті, а в "societas". А уявімо собі тепер стародавню людину, яка стояла на політичному ґрунті держави і не мала будь-якої спілки, непокірної сили, джерела особливого співтовариства, яке полягало б поза державою. Зрозуміло, що за такого ладу будь-яка реформа набувала б форми революції, яка й призводила державу до занепаду. Ось істина змісту політичного і соціального демосу.

Саме з цим і було пов'язане те явище, що у стародавні часи реформи вели до революції, а у новий час навіть революція вела до реформ. Сюди належить пояснення Геґеля про зв'язок освіти з життям держави. Людський дух живе і живиться освітою, елементи якої надзвичайно різноманітні. Тепер у цьому стані ми маємо подвійний інтерес: скільки, з одного боку, засвоїти цих елементів, стільки, з другого, знайти твердий ґрунт для нашої особистости, знайти тверду основу, яку і надає нам держава.

Тепер виникає така діалектика: або особиста освіта занепадає і тоді заклади держави та її закони стають мертві, бо з цього тіла вилетіла душа, або ж освіта сягає швидко вперед, тоді форми держави руйнуються, бо вони стають недостатні, аби прийняти і вмістити у собі сповнений знаннями дух. Відбувається феномен занепаду, але лише феномен. Першою фазою є занепад Греції та Риму, у яких виснажився новий дух, занепала жива освіта, внаслідок чого держава неодмінно має лягти намертво. Друга фаза повторюється в усіх народах Європи, наприклад, Італії, Франції, Англії та ін. Влада немовби щезає, настає анархія. Але виявляється, що з цього стану анархії держава відроджується з міцнішим і здоровішим ладом. Зникнення влади і запровадження анархії відбулося через те, що нові елементи увійшли в державу.

4) Коли філософія Греції та Риму розвивала принципи держави, розробляла її загальну теорію, то тут постала деспотична, абсолютна держава. "Республіка" Платона є ідея такої держави, яка поглинає у собі суспільство. Коли у новій історії ставилося це питання про державу, то спочатку прийшли до такої чи ідеї деспотичної держави, як і старо-

давня філософія. Останнім представником цієї теорії був Гобс. У його філософії ми читаємо, що держава має мету сама в собі. Це саме античний погляд, який каже, що особистість, сім'я, інтереси окремих спільнот не мають значення самі по собі. Але за такого погляду нам довелося б лише насолоджуватись величчю держави, так що їй коряться усі інші держави.

Цим відчуттям вдовольнявся Рим і з цією метою він пожертвував сім'єю та усім. А нашому часові належить видатне завдання розвинути ідею суспільства на відміну від ідеї держави, розвинути так, щоб ці спільноти, хоч би як глибоко вони не входили у державу, виявлялися як самостійні і незалежні. Справді, держава повинна розвинутися з універсальним характером, вона має постати такою, в якій би суміщалися найбільш суперечливі елементи. Але історія свідчить, що це виконано лише стосовно форми права, а не [його] змісту, історія свідчить, що цей принцип універсальности більше приймається у приватному праві ніж у державному.

5) Вчення Арістотеля, згідно з яким держава є самовдоволена спілка, виявило усю сутність язичницького погляду на державу. Поняття "самовдоволеність" треба передати словом "самодостатність". У цьому полягає джерело тієї величі стародавньої держави, якої бракує новій державі. Історія нових європейських держав показує, що державу, самодостатню в собі, абсолютну не можна уявити. Але в цьому ж полягає й видатна однобічність. Християнська віра відкривається саме цим рухом, який був викликаний тим, що, згідно з новим поглядом, держава не є самодостатня, інакше вона була б рівнозначна людству. Оскільки вона має свою основу в людстві, культурі, то визнати її самодостатньою неможливо; тоді людство й культура мали б шануватись не самі по собі, а згідно з їхнім відношенням до держави відбулося те, що, з одного боку, держава не хотіла відмовитися від самодостатности, а, з другого боку, новий дух, наданий християнством, не хотів визнати за державою самодостатности. І ось сенс тієї великої боротьби, боротьби безпристрасної, яку вели християни з язичницьким світом, що віджив себе.

ВПЛИВ ХРИСТИЯНСТВА

Значення християнства у сфері політики та науки про право і державу. Із вказівки на той факт, що політичний принцип стародавнього світу містив у собі принцип рівности
// та деспотизму, випливає, що в самій сутности старожит- 177
ного ладу було закладено те, що, зрештою, постало у

відкритій формі. Уявіть собі той видатний світ, де більша частина людства не мала ані сім'ї, ані релігії, ані власности.

Щоправда, стародавній світ репрезентує нам нерідко яскраві явища; але їх було замало і [вони] зникали у велетенській масі явищ потворної сваволі. У стародавньому світі усе сімейство, суспільство, майно, влада засновувалися на принципові пригнічених прав особистости. Ось ті глиняні ноги, на яких стояв цей могутній гігант.

Якщо Ісус Христос сказав у одній зі своїх промов, що всі, хто були до нього й прагнули зібрати світ у єдність, як він, були лише лиходіями й розбійниками, і якщо застосувати це до стародавньої держави, то в цьому вироку не буде нічого перебільшеного. Цей вирок передає лише історичний факт деспотії й жахливої сваволі, які згубили всю греко-римську цивілізацію.

Нічого такого не має Новий час. Він не відібрав, та й не міг відібрати у людини релігії, сім'ї та власности, як це зробив старожитній світ. Яка ж сила призвела до того, що стародавній світ руйнувався з усією своєю сваволею, з усім своїм рабством?

Християнство дало людині невід'ємні права на релігію, сім'ю, суспільство і власність. І коли з християнством виникла свідомість люду, то саме це переконання у невід'ємності людських прав виявилося наділеним такою грізною силою, що знищило увесь старожитній світ з усіма його інституціями. Аренс, оглядаючи видатний переворот, здійснений християнством у житті людства, робить зауваження, що настав час і у всесвітній історії віддати "Богове – Богові", настав час віддати християнству його належне значення в історії людства.

Усі спроби простежити цю ідею в фактах дотепер виявилися незначними, бо ідея християнства діє як невидима сила, дух, який ми не можемо формулювати. Але зате у відстороненому огляді історії він нам уявляється в дивовижному порядку, відображення якого ми бачимо в житті окремої людини. Згідно із законом психології, у кожній людині ми розрізняємо три елементи: а) її індивідуальність; б) її особистість і, нарешті, в) її дух.

Цим трьом сторонам людського єства в історії відповідають три видатні епохи культури: а) східний світ становить індивідуальність; б) греко-римський світ – особистість і, нарешті, в) християнський світ – дух.

На Сході людина розуміє себе і свою державу як індивідуальність. Ось чому Схід не розвинувся у суспільному житті до ідеї особи та її права, ось чому східному світові не вдалося відокремити особистість від індивідуальности. Там діяли

об'єктивні форми переказу, внаслідок чого держава складалась як великий індивід. І східна людина саме так і дивилася на неї. Владар Сходу задовольняв свої особисті примхи у справі керівництва державою, і ми дивуємося його деспотизмові, але для східної людини цей деспотизм зовсім не видавався тим, чим він видавався нам; для неї він був нормою.

На противагу цій перевазі випадковости індивідуалізму велич греко-римського світу полягає у визнанні особистости. Цим пояснюється [той] факт, що старовина могла створити таких видатних людей, яких новому часові утворити не вдалось. Навіть зі словами "антична людина" ми поєднуємо поняття особи, що відчуває і діє в усвідомленні свого права. Саме поняття автономії виникло і розвинулось у Греції та Римі; поняття самоврядування уперше з'явилось тут. Форма особистости, взагалі людина як особа була греко-римська людина.

Але як психологія, так і історія з поняттям особи змішують поняття духу. Що властиве особі та духові? Особа має дві характерні риси, самосвідомість і вільну волю, які схвалені думками особистоти. Але очевидно, що об'єктивна вартість цих думок і цих актів волі виходить від того, що у цих думках думається і в цих актах волі воліється. Людина, яка переслідує егоїстичну мету, не порушує тим форми своєї особи так само, як і людина, яка керується протилежним принципом.

Особа в якості особи тут і так лишається, а коли ця абстрактна форма перейде в конкретну за допомогою творчости, то по мірі цього людина підноситься до духу. Під духом ми розуміємо щось конкретніше, ніж особа. Коли художник втілює ідею в матеріальну форму, то ми бачимо, що, з одного боку, матерія втрачає свою абстрактність, з'являється нам як щось конкретне. І мірою того, як людина може зробити щось подібне, ми приписуємо їй духовний початок нового і самородного розвитку.

На оцей ступінь духу і підноситься людина у християнстві. Моральна і розумова творчість у розвитку сім'ї, держави та ін. знаменує форму духу на відміну від форми особистости. І ось іншу ступінь єдности, сутність спілкування виявляє людина стосовно людини, коли вона діє як особа. Право, що випливає з ідеї духу, поєднує їх у гармонійну єдність так само, як два тони: кожен з них окремо прямує згідно зі своїми законами, але коли вони поєднуються, коли вони суголосні, ми відчуваємо тут гармонію, красу, немовби ці тони розуміють один
одного. Зазначена // форма духу і складає нову душу всіх 178
наших рухів християнства – у сім'ї, церкві, у державі.

Тому всі поняття про право та державу – у сім'ї, церкві та державі – виробилися у релігії й мають для нас ціну лише згідно зі своєю правильною формою, але вони не слугують органами запровадження цього духу. Історія науки показує, що здебільшого нам удається відновити у вченні про державу ідеї Платона і Арістотеля; але цю вищу ідею християнства важко визначити за формою, бо ідея духу не є ані реальна, ані визначена як стійкий тип подібно до особистости.

Реформи, проведені християнством. Після цих загальних свідчень ми перейдемо до конкретніших свідчень [стосовно] значення християнства для держави і права. Ми викладемо це у таких пунктах: 1) Християнство внесло і запровадило ідею живого і досконалого суспільства. 2) Заклало край суперечності між вільністю і організацією. 3) Розвинуло нову ідею влади. 4) Заклало основу для нових органічних життєвих інституцій. 5) Внаслідок принципу духу надало нову соціальну поведінку особистости як живої єдности.

Християнство розвинуло ідею суспільства як органічного цілого, члени якого, потребуючи одне одного, взаємно слугують одне одному і до того ж так, що стосовно слабких членів докладається більша опіка, ніж стосовно сильних. Цей погляд на суспільство проводить Апостол Павло у різних місцях своїх послань. Більш чудове місце знаходиться у його посланні до Коринтян, у розділі XII: "Як бо тіло одне, а членів має багато, всі ж вони – члени одного тіла, хоч і багато їх, так і Христос, – пише він до Коринтян з приводу незгоди та роз'єднання, що сталися там, – бо одним Духом усі ми в одне тіло хрестились, чи то ми жиди, чи греки, чи невільники, чи вільні, і всі одним Духом напоєні. Бо тіло не є один член, а безліч. Коли скаже нога: я не рука, отже я не від тіла, то хіба через се не є від тіла? Якби все тіло (було) око, де ж (був би) слух? І коли скаже вухо: я не око, то ж я не від тіла, то хіба через те не є воно від тіла? Якби усе слух, то де – нюх? Та Бог розмітив члени в тілі по одному, як схотів. А якби все (було) один член, то де (було б) тіло? А тепер багато членів, а тіло одне. Не може ж око сказати руці: не треба мені тебе; або голова ногам: не треба мені вас. Ні, члени тіла, які здаються слабшими, – тим більше потрібні; і ті, які здаються нам неповажними в тілі, – тим більше чести ми їм додаємо, і менш чесні набувають більшої окраси. Звичайним-бо нашим того не треба. Та Бог склав тіло, давши більшу честь найостаннішому, щоб не було розокремлення в тілі, а щоб члени одне про одного однаково дбали. І коли терпить один член, терплять з ним усі члени; і коли славиться один член,

радуються з ним усі члени. Ви ж тіло Христове і члени від части (зосібна)" (1 Кор. XII, 12-27).

Ось погляд Апостола на органічне суспільство. Усе вчення про органічні сили, про закони вищої правди та ін. уявляються тінню порівняно з цим вченням Апостола Павла. Насамперед суспільство має бути живе, тобто, щоб його розвиток не був заснований на просто формальному праві, бо коли його право покаже місце членам суспільства, то це буде вже тим змертвлюючим деспотизмом, який призвів Рим до занепаду. Людина, входячи в ціле, не щезає, і її служіння є те, що загалом властиве їй, і воно не є пригнічення для неї; так само, коли рука має у тілі властиве їй служіння, так що розташування її у певному місці не є для неї пригніченням.

Такого погляду ми не зустрічаємо ніде в старовину. Стародавній світ, хоча й містив теоретичні спроби створити ідею організму, складав суспільство або механічно, або динамічно. За допомогою формального права механічно склався римський народ і римська держава. Оскільки фактично далася взнаки несумісність інтересів, то було необхідне формальне право, яке поєднало б їх, – що ми й бачимо в Римі. Усі різнорідні сили борються одна з одною і все мистецтво політичної влади полягає в тому, щоб одну силу врівноважувати з іншою, – що і досягається формальним правом.

Набагато вище стояв грецький світ, де держава узгоджувала динамічні сили членів однієї крови, [вони] зливалися в один потік, усе стискали своєю течією й перетворювали на підпорядкований стан. Так, греки не могли прийняти у своє суспільство не лише варвара, а й еліна, не применшивши його прав. Для набуття повноправности потрібна була спорідненість. Так, через спорідненість, сили зливалися у єдність; коли десять держав Греції були роз'єднані, народ усе ж лишався один, але власне організму тут не було.

Таке органічне життя може бути лише за таких ідей про людину // та людську спілку, які висловив у своєму 179
вченні Апостол Павло. Мало того, що у християнській державі кожен член передається в інший, один жертвує задля іншого, але й ще сильний повинен служити слабким, про ненайшляхетнішу частину слід турбуватися більше, ніж про найшляхетнішу. Цікаво відбувається в історії держав, наскільки зреалізувалися ці ідеї. Організуючий дух християнства одразу виявився у появі на всьому просторі світу спілок або громад християнської церкви. Ці спілки організовуються самі по собі – без царів, консулів та ін., утворюються з рабів, не здатних, згідно зі старожитним понят-

тям, до суспільного життя та організації. Але цього замало. Реалізація християнської ідеї виявилася в тому, 1) що держава поступово прийшла до сильної свідомости – надати безкоштовну освіту простому народові. Звичайно, ця свідомість не є зовсім вільна, але все-таки нема цивілізованого народу, який не був би переконаний, що простому людові треба дати безкоштовну освіту. Так з цієї риси народилася та ідея, що про найслабкіших слід турбуватися більше, ніж про найсильніших.

Друга характерна риса прямує поряд із цією першою. Держава вимагає від своїх членів пожертви – але не кожен у державі здобуває однакову кількість достатку та комфорту, тому не кожен однаково ставиться до держави і не від кожного вона повинна вимагати однакових жертв. [Паразит], наприклад, так ставиться до держави, що у його достатку не відбулося б майже жодної зміни, якби на місці його держави виявилась якась інша. Зрозуміло, що жертви громадян мають бути нерівні, золото падає більше на вищі, найбагатші суспільні стани. В теорії цей приклад уже визрів; у вимогах до простого народу держава має бути скромна і поміркована. Але знаменно, що і груба практика починає поступатися цьому принципу.

Непрямим доказом того впливу, який справило християнство на право та державу, може слугувати той факт, що у християнській Європі ідея має таке значення та силу, яких вона не мала у греко-римському світі. Там ані ідеї Платона, ані Арістотеля, [ані] жодного іншого ґенія не мали значення для держави; їхні ідеї не зачіпали життя, не реформували його. А в Європі знаменною є та риса, що як тільки у сфері науки відкрита яка-небудь істина, то вона одразу ж проникає у життя і швидко змінює його плин. Так, середньовічна доба була добою ідей.

Коли наспіла пора самостійної праці філософської думки, то майже з кожною філософською системою відбувається знаменний переворот у загальному законодавстві, у поглядах держави на людину, в політиці. Так, Лок написав свій трактат про "Політику" і минуло небагато часу, як в англійських палатах стали розмовляти цілком іншою мовою. Наставник нашого Ломоносова Вольф поставив як принцип будь-якого права досконалість і під впливом цього переконання німецькі законодавства та держави швидко пішли вперед шляхом реформ. Коли Русо пустив у світ свій соціальний проект, то ця книжка мала приголомшливий вплив на усіх.

Нова людина надзвичайно сприйнятлива до ідеї, яка має для неї значення сили. У старожитньому світі ми цього не бачимо. Європейська освіта, що надихалася такими ідеями, пройшла три епохи, які різняться згідно з тим джерелом,

звідки започатковуються панівні ідеї: а) середньовічна епоха становить собою царину ідей, що випливають з Божого осяяння; б) епоха до французької революції становить собою царину ідей, що випливають з поняття природи, і, нарешті, в) епоха після французької революції є цариною ідей, що їх черпали з поняття про “humanitas”[1].

У всі ці епохи ми бачимо, що філософи, політичні письменники, вчені-юристи намагаються встановити вчення [про] відношення політики до християнства і держави до церкви. Хоч би якими різноманітними не були ці теорії, але всі вони зводяться до чотирьох напрямків.

[Згідно з першим поглядом], Паранс доводить, що політика має бути підпорядкована початкам християнства і, отже, держава – церкві. Практично ця теорія була проведена у середні віки. Цього напрямку тримаються Міхлер, почасти Шталь та ін., а католицькі богослови та філософи підтримують це вчення і зараз. Постає питання, чи є ґрунтовним це вчення і чи відповідає воно духові християнства?

Такий погляд навертає до політики абсолютизму, який ми бачимо на Сході. Уже саме це каже, що відношення між політикою, державою і церквою визначене тут неправильно. Але в чому ж полягає неправильність? У тому, нібито Христос потребує намісництва і нібито він це зробив. Зрозуміло, що за такого погляду Божому намісникові на землі буде [надана] абсолютна влада, тому що абсолютизм стоїть не на тому, нібито влада походить від Бога, а на переконанні, що владар є Божим намісником. Таким був абсолютизм султана Туреччини. Оскільки ця ідея хибна у своєму принципі й формі, бо Христос віддав свою справу всьому людству і не встановлював свого намісництва, то із занепадом цієї ідеї намісництва занепадає і принцип підпорядкування політики християнству, а держави – церкві. Коли Христос // сказав “віддати 180
Боже Богові, а Кесареве – Кесарю”, то цим він наніс удару абсолютизмові назавжди.

Державна влада, очевидно, не може бути така, за якої не можна було б віддати Боже – Богові. Тепер уже не можна сказати, що те, що бажане Кесарю, є закон; тепер потрібно запитувати: що бажане Кесарю, чи бажане те Богові? Дивно, що Шталь схиляється до цієї ідеї абсолютизму. Але це відбулося внаслідок непорозуміння. Справді, Шталь бачить таку дилему: або влада походить від людини і тоді вона винятково дбає про людські інтереси; або ж влада походить від Бога, тоді вона покликана для божественних

[1] *лат.* людинолюбство, гуманність, людська гідність, людська природа.

моральности та інтересів. І Шталь каже, що держава має розглядатись як одна із форм божественного ладування.

Помилка Шталя полягає в тому, що він убачає дилему там, де її зовсім немає. Невже якщо влада, з одного боку, походить від людини, то вона повинна дбати про цілі, які не мають значення для божественного ладування? Релігія християнства є дух і корона; вона вчить, що закони, згідно з якими живе людина, написані на серцях, а не на скрижалях, так що розпізнавати ці закони ми можемо з голосу народу; мабуть, що в такому разі не можна сказати, що коли влада походить від людини, то вона дбає про цілі, які не входять у божественне світоладування. І навпаки, як ми могли б сказати, що влада походить від Бога, коли б народ не любив цієї влади? Отже, дилеми між походженням влади від Бога і від народу немає. Згідно з духом християнства, яке каже, що закони правди написані на серцях людей, обидві ці ідеї поєднуються внутрішнім чином.

Друга теорія йде від протилежного напрямку – християнство і політика, держава і церква перебувають у ворожих взаєминах і є несумісні. Представниками цієї теорії є Макіавелі і Гобс. Макіавелі (його твір – "Il principe"[1]) характерний тим, що він емансипує політику від моралі та релігії. У нього правителі знають лише хитрощі та силу і докладають їх всюди, де тільки це вимагається інтересами влади. Причому від мудрости правителя залежить чи вдатися до хитрування, чи – до насильства. Вчення Макіавелі і тоді ще збудило проти себе багато кого; Фрідрих Великий написав трактат супроти його вчення. Макіавелі не дав би тих заповідей, які ми знаходимо у його "Il principe", коли б їх не було у самій дійсності. Ми бачимо, що у своєму творі він майже застосовує принципи єзуїтів; (єзуїтство ж для підтримки світської влади папи прийшло до таких принципів, за якими закон про чисте сумління відкидався і всім урядували хитрощі та насильство); мета і успіх виправдовують засоби.

Дещо інакше поставив питання Гобс. На його думку, не те, щоби держава і політика були супротивні християнству; але держава зовсім не є християнська. Християнство, на його думку, є випадкова ідея для держави і воно може бути чи не бути в державі. Маючи на увазі тодішню революцію в Англії, Гобс прийшов до ідеї абсолютної влади, за якої не може бути відмінности стосовно осіб підданих, – що справедливо, а що несправедливо.

Третій погляд доводить, що політика і християнство,

[1] *італ.* "Владар".

держава і церква мають перебувати у відносній байдужості. Блискучим представником цієї теорії був Русо. Оскільки Русо сам був пасивна натура, яка жила почуттями і фантазією, то й релігію він розумів як таке явище, яке має значення лише для серця. Релігія справи, боротьби була для нього незрозуміла. Ось чому він хотів створити державу із відстороненої волі народу (демократичний абсолютизм).

Знаменно, як це вчення спростувало себе в системі Русо. Коли він поставив питання про джерела влади держави, то прийшов до переконання, що влади немає, а є лише владарі, які є не чим іншим, як комісіонерами народу. Але сам народ не має над собою жодної влади, його владарі не мають жодних прав. Народ наділяє їх посадами владарів, і він може позбавити їх усіх прав, причому воля народу не може бути неправдою. Той принцип, що скидання владарів має бути чимось виправданим, для Русо не має сенсу. На своєму зборищі народ може зробити все, і це не буде неправдою, бо, на думку Русо, народ або ж його більшість є безумовне джерело владного права.

Очевидно, що це вчення саме себе спростовує. [Яка] мета вчення Русо? Вільність народу, людини. Але теорія Русо таким же чином веде до заперечення прав особистости, людини, як і будь-який абсолютизм, // бо народ у нього сва- 181
вільний. Тим часом сваволя не може бути свята, навіть якщо її виявляє увесь натовп. Ще Ціцерон сказав, що коли увесь народ визнає правом не право, то це не є закон.

Четвертий погляд доводить, що між політикою і християнством, державою і церквою має бути моральне і до того ж внутрішнє відношення. Християнство повинне мати моральний і внутрішній вплив на державу. Дальман у вступові до своєї "Політики" каже, що християнство є основа усього нашого сімейного, державного і політичного життя. Цей погляд глибоко проник у свідомість кращих членів європейського суспільства. Цікавими є документи, що передають нам слова депутатів – представників Німеччини, людей ліберальних, які 1848 р. зібрались у Франкфурті. Розглядалося питання про форму права. Дальман виголосив промову, яка доводить, що збори повинні потурбуватися про те, щоб ушляхетнити життя шляхом запровадження християнських засад. Арнольд підтримав погляд Дальмана, сказав, що хвороби соціалізму не будуть виліковані до того часу, доки християнський дух не змінить нашого життя. Те ж саме ми знаходимо у Гізо: "Усі політичні та соціальні питання, – каже він, – зводяться до релігійних принципів". Прудон у своїх економічних антиноміях розпочинає свої дослідження з поняття ідеї Бога.

Цей останній погляд цілком відповідає тій ідеї духу, яка складає істотну форму побуту Європи. Тому тут ідеться про вплив моральний, отже, цілком вільний. Форма примусового права не повинна входити у царину релігії, бо тут примушення неможливе. Далі, цей вплив має бути внутрішній. Держава не має міністерства церковних справ. Для цього міністерства бракує принципів, унаслідок яких воно стало б необхідне, бо підпорядковані йому [заклади] не були б за суттю підпорядковані йому, вони ні від кого не залежать, бо яким чином міністерство завідуватиме сумлінням?

Але це [не] означає, щоб християнство ні в чому не організовувалося: воно має видатні спілки – церкви. Але вони не підпорядковані державі й не стоять над державою. Християнство, далі, організувалося у сім'ю. Те, що сімейна спілка була і до християнства, – це безперечно і безсумнівно; але у християнстві питання йде далі: сім'я є не лише спілка, а й таїна. Що це означає?

Це означає принаймні спілку абсолютну; це означає, що хоч вона перебуває у державі, але все ж держава через свої інтереси не може зруйнувати її. Ось де християнство виступило у своїй організуючій силі, у формі духу. Воно проникло у саму сутність цих центрів.

Історія Європи після французької революції показує, що таких центрів, де виявився організуючий дух християнства, виникло у Європі сила-силенна. Коли нам знайомі асоціації праці й капіталу, приватні товариства, то нам скоро можуть бути знайомі суто моральні асоціації. Ось ті живі сили, [на] яких наголошували у Франкфуртському сеймі як на джерелі оновлення людства і світу. Наскільки важливе викладене вище питання, настільки ж важливе й питання про відношення приватних форм державного життя до християнства.

1) Ми знаємо форму держави аристократичну, монархічну, республіканську, олігархічну й змішану або конституційну.

Як же ставляться всі ці форми до християнства? Чи відповідає християнству більше аристократична форма, чи монархічна, чи республіканська, чи, нарешті, конституційна?

Це питання із старожитніх часів поставили отці церкви, християнські філософи і взагалі всі [...] мислителі. Дивлячись на те, що робиться і робилось у європейській історії, треба зробити висновок, що ані аристократія, ані монархія, ані республіка, ані змішана форма не може бути названа більш прийнятна відповідно до християнства – саме тому, що християнство є релігія, а не інституція держави, яка, як показав Арістотель, виникає історично.

Лише вузький погляд католицьких учених прийшов до того, нібито християнство веде лише до монархії, нібито лише у цій формі втілився істинний християнський дух. Але ми знаємо, що коли у Європі істинні християни, так це методисти, пуритани, які живуть у своїх сектах суто республіканським чином. Ми не лише не вбачаємо тут суперечности духові християнства, але скажемо, що у республіканській формі більше тієї просфори, рівности, з якими і з'явилося християнство людству. Хоч би як там не було, все-таки слід сказати, що християнство як універсальна релігія наперед не обумовлює форму ладування, // яка визначається історією, звичаями певного народу. 182

2) Але чому в християнській Європі переважає монархічна форма? Чому, з другого боку, в інших країнах більше переважає республіканська [форма]? Ці два засновки дано у вченні про подвійне походження держав. Найпростіша спілка – це сім'я; якщо припустити, що народ походить із цієї спілки, що він народжується, що розвиток іде внутрішнім чином, то батько, голова найпростішої спілки – сім'ї, за умови дальшого розвитку буде заміщений батьком спільним, старійшиною у суспільстві; коли, далі, громади наростуть, тобто [з'явиться] та ж сама сім'я народу, громада [переросте] у складніший оргнізм – державу, тоді колишній старійшина громади перетвориться на царя.

Отже, внутрішній спосіб походження народу більше збігається з монархічною формою [ладування]. Навпаки, коли держава походить здебільшого зовнішнім чином – шляхом нашарування мас, що припливають до її лав, то це сприяє республіканській формі [ладування].

Так, Америка тому становить для нас багато республіканських форм, що вся вона склалась із нашарування різних народів. Звідси випливає, що монархія [не] була штучною.

Республіканська форма, хоч яка вона сприятлива для духу особистости, але це штучне походження має своїм наслідком те, що підтримувати його можна лише з допомогою витонченого мистецтва; раз у раз доводиться, як ми бачимо з історії, комбінувати сили, аби не настало падіння держави, або ж, принаймні, великі бідування міжусобиць.

Тепер зрозуміло, яким саме чином і чому монархія фактично більше відповідає духові християнства; чому Європа вкрита монархічними закладами і як уперто підтримуємо ми монархічні традиції. Гомер казав: "Багато владарів – недобре; хай буде один владар; бо завжди у твоїй вищій мудрості влада, що походить природно, є більш гідна, ніж влада, що походить штучно".

Ось [...] чому монархія і християнство перебувають у

дружнішій спілці, ніж республіка і християнство. Ця монархія у християнстві існує або "Божою милістю", або "волею народу", або тим та іншим разом. Були спроби писати "волею народу" – що означає цей титул? Були царі, імператори у Римі, чому вони не писали "Божою милістю"? Уявімо, що цей Бог, милістю якого царював римський імператор, був Зевс. Але відомо, хто такий був Зевс, якими були його моральні принципи – на догоду Богині він здійснював різноманітні лиходійства та аморальні вчинки. Якби на титулі деспота тодішнього часу було [написано] "милістю Божою", то це означало б моральне падіння людства. Найглибше. Що означає цей титул?

Монарх на зразок Людовика XIV, який сказав "L'etat est moi" ("Держава – це я". – *Перекл.*), хотів підтримати "Божою милістю" авторитет своєї абсолютної влади. Але абсолютизм упав, як ми зазначали, не зрозумівши ідеї, що містилася у [вислові] "Божою милістю". Але якщо абсолютизм упав, неправильно зрозумівши цю ідею, то що означає цей титул "Божою милістю"?

Коли монарх і народ вірять, що цар царює "Божою милістю", то із цього видно, що і влада його є вища від людської влади, і що вона повинна, одначе, відчувати усе людське, а не лише національне, коли передбачається, що цар набуває владу у спадок або згідно з вибором, то на ньому лежать два обов'язки: а) бути справжнім царем, творити суд і правду народові і б) бути чимось для людства. Оскільки цар владарює "Божою милістю", то це означає, що ці обов'язки – людства, він повинен шанувати. Таким чином, той суб'єктивний, егоїстичний елемент влади, який у стародовину поставив народи у гармонію з людством, лежить у цьому титулі "Божою милістю".

РОЗВИТОК НАУКИ ПРАВА

Яскраву культуру старожитнього світу було змінено культурою середніх віків. У чому ж полягала сутність середньовічної культури? У запереченні держави. Це – душа усіх рухів середньовічного життя. Начеб в покару за те, що держава так жорстоко ставилася до людини у старожитньому світі, людина так само почала ставитись до держави у середньовічному світі. І в теорії, і на практиці виступає це заперечення держави в ім'я людства.

Августин, розкриваючи ідею людського царства на відміну від божественного, каже, що перше походить із принципів лиха, що поступ історії полягає у тому, щоб запровадити

царство Боже, знищити царство людське. Ось особливості середньовічного життя. На засадах заперечення жити неможливо. Що ж було покладено на місце цього принципу?

Ідея живого суспільства, де право формальне було зведене до нуля перед правом людини і особи. Ось чому увесь світ заполонили такі суспільства, корпорації, де людина здобула визнання своїх особистих прав, своєї людяности. Справедливо зауважують Барадер, Аренс, Редц та ін., що корпорації мають тепер таке значення, що, знищуючи їх, ми знищуємо все краще людства. Барадер зауважує, що державі легше упоратися з окремою особою, ніж із корпорацією, легше експлуатувати особу, ніж корпорацію; і ось чому в наступну епоху європейських держав у державній практиці помічається сліпа ненависть до заснування усіляких товариств; ось чому держава привласнила собі право забороняти товариства згідно зі своєю сваволею.

Отже, в середньовічну епоху ідеї християнства реалізувалися у житті. Ця реалізація була творчістю інстинктивною. Зрозуміло, що за цієї доби ми не знайдемо точної розробки науки про право та державу. Вона лише повторювала в уривках попередню теорію. За цієї доби принцип віри, переказу мав бути панівний; і справді, ми бачимо, що двигуном середньовічного життя був релігійний авторитет. Середні віки постають до нашої освіти у такому самому відношенні, як вони [постають] у відношенні до періоду Греції, //
до яскравого періоду розвитку її наук та мистецтв. 183

Подібно до того, як вища освіта Греції виникла з попередньої мітичної історії Греції, так і нові європейські держави, де науки і мистецтва досягли свого апогею, започатковувались у несвідомій, грубій, але сильній творчості середніх віків. Тут, як завжди і всюди, повторився загальний закон, згідно з яким людина спочатку щось робить, а потім обмірковує зроблене – спочатку несвідомо творить, а потім здобутий нею результат осмислює, робить предметом теорії, науки. Спочатку існував Гомер, а потім уже з'явився Арістотель зі своєю теорією поезії.

Закон цей повторюється історичним життям людини: у стані дитинства людина діє несвідомо, хоч її діяльність має творчий характер, а потім з розвитком здатностей вона починає усвідомлювати те, що вона робить. Утім, і в середні віки у кожній моральній філософії неодмінно містилося "de iustitia et de iure"[1]. Джерелами права визнавались "ratio et revelatio"[2] – розум і християнське пророкування. "Ratio"

---

[1]*лат.* про справедливість і про право.
[2]*лат.* розум і осяяння.

31*0-68

покладалось в основу натурального, природного права, а "revelatio" – в основу духовного, канонічного права. Мета, яка досягалась таким методом, – поширення всезагальности ідеї, що справедливість є найвищий обов'язок і що основи права – релігійні. У цьому стосунку середньовічна наука мала більше значення ніж тепер.

Пункт, на який спиралася наука про право, може бути охарактеризована наступним чином: 1) під "ratio" середньовічний схоластичний розум мав на увазі просту схоластичну здатність, а не органічну систему частин, які людина визнавала, досліджуючи свій дух і природу. 2) Під "revelatio" вона розуміла просто кодекс правил і приписів, які буквально могла відшукати у Святому Письмі, а не ту організуючу силу творчости, яку ми бачимо у християнстві. 3) Здебільшого право уявлялось як те, що воно є, а не те, чим воно має бути і що воно робить, у ньому бачили один ряд умов і приписів, а не метод чи спосіб для влаштування життя, формулу, а не силу.

Але одна річ вивчати право як ряд умов і приписів для влаштування життя, інша річ – бачити у ньому органічну силу. Вивчення права у останньому розумінні передбачає знання тих незліченних сил, які діють у суспільстві, у взаємодії яких виявляється право. Для цього потрібно вивчити фізіологію держави, простежити її розумовий, моральний, соціальний та політико-економічний стан, аби бачити, яке місце посідає право і в яких стосунках до всіх цих умов воно перебуває. Але такого різнобічного пізнання бракувало схоластичному періоду, тому була неможлива орагнічна наука та ін. Але серед цього в середньовічному світі одне явище виступає у всій своїй ясноті й певності, явище, якого не знав стародавній світ; це – церква.

Як цілком невідоме стародавньому світу явище, церква розробила особливу, також невідому стародавньому світу науку, канонічне право. Це цілком нова ділянка науки. Релігія у стародавньому світі була приватною інституцією держави; нею завідували особливі державні чиновники. Тому зрозуміло, що стародавній світ не має подібної науки, як канонічне право. Але чи охоплює ця назва саме поняття науки? Йдеться не лише про те, щоб встановити всередині церкви порядок, але у всесвітній історії є дуже важливе питання, яке однаково належить і канонічному і державному праву, це питання про відношення церкви до держави.

Поділ цих двох царин відбувся тоді, коли Спаситель сказав: "віддайте Кесарю Кесареве, а Богу – Боже". Цим І. Христос провів межу між ділянками громадянського та релігійного, відокремив сферу вільности совісти від відання світської

влади і поставив людину в безпосереднє відношення до Бога. Звідси завдання канонічного права полягає в тому, щоб визначити, який же є закон, внаслідок якого ми віддаємо Кесареве Кесареві, як служить царська форма Богові і навпаки. Це завдання, яке більше розв'язується практично, ніж теоретично. Як же розв'язала цю проблему історія?

У цьому відношенні ми маємо два принципи: до епохи протестантизму середньовічний світ стояв на догмі "cuius est religio eius est regio"[1]. Коли протестантизм визнав самостійність принципу держави, крайність знищилась, лишилася зворотня крайня догма "cuius est regio eius et religio"[2]. Але – це суперечливий початок, який характеризує світ, науку, життя. Там самостійність церкви за умови несамостійности держави, а тут – навпаки.

Є дуже цікаві дослідження з історії права, які простежують, як у європейській історії то держава втрачає своє право перед церквою, то навпаки. Останнє явище, де церква погоджується йти до державних закладів, властиве протестантизмові. Струменю універсалізму, який властивий християнству, в протестанському світі церква не має. Історія повинна всесвітньо довести цей факт. Коли Лютер розпочав свою реформу, йому і його послідовникам довелося спиратися на світську владу князів. І хоч така влада стояла дуже високо, все ж "ius reformandi"[3] взяло її у свої руки. Це відбулося тому, що реформа Лютера виникла не з того руху, з якого християнство піднеслось над язичництвом. Як тільки лютеранство надало такого значення світській владі, відтоді церква стала державним закладом; таким чином, на місце першого лиха, яке дане в католицькому світі, історія поставила інше лихо – держава у протестанському світі досягає того глобалізму, який властивий язичницькому світу.

Тим часом, одна половина Європи – слов'яни – не відчула цього явища державного життя. Візьмімо, наприклад, видатну країну слов'янського племені Росію. Тут ми не знайдемо ані тієї, ані іншої крайности. Наш простий священик, хоч би який він був неосвічений, має в собі щось таке, чого нема в лютеранському священикові, – це вільність ієрейської совісти. Наша церква цілком чужа політичному характеру, на противагу лютеранській [церкві]. Держава ніколи не може дати їй такого характеру. Петро Великий був самодержавець; усі його реформи проводились ним безумовно; одначе, коли йому треба було поста-

[1] *лат.* чия релігія, того й країна.
[2] *лат.* чия країна, того й релігія.
[3] *лат.* право реформування.

вити замість патріарха синод, він повинен був шукати згоди патріархів інших церков, повинен був переконувати, прохати, шукати благословення.

Коли німецькі публіцисти звинувачували царя в деспотизмі, то хай вони покажуть нам тепер у протестантизмі щось подібне до такої церкви, яка є в Росії. В історії проте-
184 станського світу вони не покажуть нам // принципової незалежности церкви і навпаки, яка є у нас. Там і дотепер не можна сказати доброго слова про державу, не сказавши поганого слова про церкву. Тепер, як свідчать і самі німецькі вчені, морально релігійне становище протестантського світу – безвихідне, національність пробудилась у жорстокій боротьбі з церквою.

Ось сутність, однобічність і значення середньовічних принципів.

"STATUS NATURAE"[1]

Життя, яке склалося в середні віки шляхом інстинктивної творчости, зазнало сильних переворотів і потрясінь, коли воно стало предметом критики, науки. Тут у житті відбулася така сама криза, як і в грецькому та римському світі, коли все, що було освячене релігією, звичаєм, піддалось критиці з боку науки.

Для Європи така криза розпочалася з так званої епохи Відродження. Переворот здійснився під впливом двох сил: 1) під впливом знайомства із стародавнім світом, з ладом його держави, мужністю громадян, літературою. Споглядаючи блискучий грецький і римський світ, середньовічні вчені побачили всю бідність життя свого часу порівняно з життям стародавнього світу. 2) Другою силою було заснування точних наук природознавства. У Арістотеля природознавство було частиною загальної метафізики, отже, воно відкривало ідеї, а не закони. Лише тоді, коли метафізичну точність було замінено математичною [точністю], виникла можливість точних наук. У цю епоху ми бачимо Коперника, Ньютона, Галілея. Природознавство уже відкрило закони світового життя.

Ось дві сили: з одного боку, стародавній світ, а з другого, природа, підпорядкована дії певних законів. Хто заглибився у споглядання цього стародавнього світу однобічним чином, той у науці про природу та про державу повинен буде вступити у рішучу суперечність з релігійним поглядом середніх віків, маючи сподівання створити державу з

---

[1] *лат.* природний стан.

тією метою, як і стародавній світ. У такому напрямі діяв Макіавелі. Спостерігаючи розлад і безсиллля Італії, Макіавелі приніс у жертву патріотизмові й моральність, і релігію. Набагато послідовніше буде визначити ідею права та держави іншою ідеєю – ідеєю природознавства.

В історії ми віримо, що поступ науки не завжди є поступом людства. Коли наука досягає глибини і ясности своїх первин, то вона діє на людський розум як яскраве світло після темряви, яке вражає наш зір. Коли виникає нова наука, то внаслідок своєї досконалости вона витворює анархію ідей. Так було у Європі і з пробудженням ідей природознавства у XVII-XVIII ст. (А. Сміт).

Метод природознавства було визнано за метод будь-якого знання. Оскільки природничо-наукові закони універсальні, то зробили висновок, що коли і для держави знайти такі ж самі закони, то вона буде жити так само, як і видимий світ. Ось основа того, чому філософія XVII і першої половини XVIII ст. завжди веде мову про дві категорії, про "status naturae" і "status civilis"[1]. Візьміть Гобса, Спінозу, Русо; у них один метод визначається "status naturae" і законом або виводиться звідси "status civilis", або ж показується як вони співвідносяться між собою.

Спроби цього розвитку науки про право і припущення природного стану були занадто численні. Ми маємо на увазі те, що джерело права має моральну первину, спинимося лише на деяких [спробах]. Опрацювання за зазначеним методом розпадається на два відділи; у першому ми бачимо Гобса, Спінозу і Лока; у другому – Русо. Основу цього поділу дано у співвідношенні між "status naturae" і "status civilis". Або ж можна припустити, що стан природний неповний і йому властиві певні недоліки, а становище держави є доповнення, удосконалення природного стану. Або ж можна припустити, що природний стан є нормальний, досконалий і повний, а "status civilis" – ненормальний стан, ухилення від природного ладу, й тому він має бути підданий запереченню.

І те, й інше припущення однаково надають революційного характеру як ученню Гобса, Спінози, Лока, так і ученню Русо. Дивовижна ще й така риса: природний стан був визнаний неповним і його слід доповнити державним станом. Але цей стан, на противагу природному [стану], штучний. Тому природний стан як неповний повинен перейти у штучний, тобто у державу. Що ж звідси випливає?

Те, що держава є продукт мистецтва, утворення, ви-

---

[1]*лат.* громадянський стан.

гадане для того, аби допомогти природній людині; так само, як і книгодрукування є штучний засіб допомогти нашій пам'яті. Отже, як продукт мистецтва, держава може піддаватися перебудові, з нею можна чинити як і з будь-яким продуктом мистецтва. Ось чому обидва напрямки (Гобса і Русо) збігаються у революційному характері. Це відбулося, з одного боку, внаслідок розширення методу природознавства, а з другого – внаслідок певної манії епохи.

ГОБС

Гобс – ґеній першої величини, але здобув фальшиве знання, бо метод природознавства не підходить до моральних наук. Він прийшов до метафізичної думки, що існують лише тілесні рухи; а всі інші засоби мають лише підпорядковане значення у цьому абсолютному бутті матерії, отже, все має бути пояснене з механічних причин. Якби Гобс спирався лише на цю думку, тоді з неї б випливало, що наука – це лише наука про закони руху матерії.

Але паралельно з цими рухомими тілами Гобс знаходить політичні тіла, які підлягають певним законам. Подібно до того, як закони матерії вивчає філософія "naturalis", так само закони таких політичних тіл вивчає філософія "civilis". Якщо тепер, припустимо, нам знадобилося б виявляти основну думку Гобса про політику, право, державу з принципу матерії, то звідси випливає, що філософ не може визнати за цими спілками самостійного значення, не може визнати в них жодної самостійної первини.

Тим часом кожна спілка – держава, сім'я і т. п. заснована на єдності волі. Та ось вчення Гобса спиняється на питанні, що таке ця міцна воля? 1) Вона має бути без ідеального принципу; суспільна воля не може бути визнана //
185 дійсною як основа суспільства; 2) тому фактично воля, оскільки вона є владою, не є волею владаря, а є волею особи, індивідуальною волею, тобто особистою волею владаря. Отже, Гобс логічно прийшов до абсолютної, необмеженої волі монарха без будь-якого індивідуального моменту. Як Гобс прийшов до цього?

Він визначає "status naturae", потім показує його недостатність для людини і необхідність переходу до стану громадянина ("status civilis"); мотив цього переходу – страх перед егоїзмом стародавніх; засіб – договір; результат усього цього – зречення від "status naturae", від природного права. "Status naturae", вчить Гобс, є такий стан, який існує до взаємного зобов'язання людей жити разом, зобов'язання у

формі договору. В цьому стані єдиний рух людини – самолюбство, егоїзм, який завжди був користолюбством і честолюбством. Якби філософії заманулося доводити, що людині властиве спілкування або вона прагне до товариства згідно з любов'ю до інших і до властивого їй прагнення до спілкування, то психологія спростовує це, до того ж ми прагнемо і шукаємо товариства лише для себе. Отже, якщо існує суспільство, то його джерело – не взаємна любов один до одного, не взаємна товариськість, а взаємний страх.

Люди є насамперед предметом страху одне для одного. Так вони мають волю ображати одне одного. Тому в природному стані розумне все, чим кожен може захищати себе і своє тіло; звідси – в природному стані кожен має право на все, чого він не захоче і що може з цього логічно випливати, що кожен сам собі суддя і запроваджувач права.

Далі філософ розглядає невигоди природного стану. В природному стані кожен має коротке життя, а щастя іншого і є його ворогом. Отже, "status naturae" є "bellum omnium contra omnes"[1] – стан страху, взаємної небезпеки. Отже, це природне право є та ж сама відсутність будь-якого права. Але який би жахливий не був цей стан природи, проте він – правомірний.

Але "bellum omnium contra omnes", незважаючи на всю свою справедливість, не може надавати людині можливості здійснити основний закон природи – самозбереження; причому відносне право одного порушується абсолютним правом іншого. Звідси виникає основна вимога правди – шукати миру, причому мир є сприятливий для самозбереження. А звідси виникає 1) обов'язок не утримувати за собою права природи на все, а відмовитися від нього, аби іншим можна було не страждати; 2) обов'язок дотримуватися договорів, інакше мирні взаємини неможливі.

Оскільки у громадянському стані ми розрізняємо право і неправо, лихо і добро, то Гобс і каже, що всі моральні обов'язки – дякувати за благодійність (бо невдячність позбавляє права на користування нею), послугу (бо за послугу платиться послугою), обов'язок дотримуватися правила "чого бажаєш собі, того бажай іншим; не бажай іншим того, чого не бажаєш собі" – усі ці обов'язки випливають з вимоги розуму вступати у договір. Але всі ці ідеї або моральні первини хоч і мають обов'язкову силу для совісти, але вони обов'язкові, доки триває "status naturae", де нема впевнености, що інші виконуватимуть договір, де потрібно бути постійно упевненим, що інші дотримуватимуться права природи.

[1] *лат.* війна всіх проти всіх.

Тому люди зважуються назавжди залишити "status naturae" і перейти у стан держави, що здійснюється за допомогою договору.

Всі укладачі договору відмовляються від абсолютної та індивідуальної волі, передаючи себе волі одного. Ця воля одного є верховна влада. Її призначення полягає в охороні миру. Тільки-но ця влада відбулася, відбулася відмінність між "твоє" і "моє". Приватна власність можлива лише у державі. Оскільки держава походить із природного стану, внаслідок відмови приватних осіб від своїх індивідуальних прав, то держава є не лише спілка осіб, а й сувора унія, де громадяни не є суб'єктами прав. Ця держава – єдина воля і вона поєднує усіх громадян.

Ця воля – верховна, найвища, абсолютна, яка стоїть вище від усякого закону і містить у собі закон для всіх і всього. Піддані тут не мають ніяких прав, бажань і думок: що є добро і лихо, честь і безчестя – це не їхня справа. З цього погляду Гобс вважає революційними ті теорії, згідно з якими підвладний може обговорювати дії владаря, згідно з якими влада може бути поділена між багатьма, а підвладні можуть мати вільність совісти. Усі ці теорії, які проповідують Г. Ґроцій, Мільтон та ін., на його думку, підреволюційні, причому в стані держави доброчесністю і правдою слід вважати те, що вважає уряд. Належні моральні переконання "cuius [est] regio eius et religio" повинні визначатися державою.

Ось вчення Гобса. Усе це вчення про абсолютну верховну владу пояснюється головним чином тією потворною революцією, від якої потерпала Англія в часи Карла І. Гобс, вражений цією революцією, прийшов до вчення про абсолютну владу, думаючи виправдати деспотизм Кромвеля. А стосовно практичних вказівок, які дає у своїй теорії Гобс, то у цьому відношенні теорія Гобса не витримує суворої, здорової критики. У Гобса ми знаходимо суперечність між ідеєю влади й ідеєю права.

Людина має право на своє, але водночас вона повинна відмовитися від цього права, аби досягнути визначення головного завдання – самозбереження. Тільки-но це припускалося у теорії, то необхідно було і в державі припустити цю суперечність як принцип. Так і сталося. Держава несумісна з жодним правом; права має лише владар, а громадяни – жодних? Щодо природного стану, то у Гобса знаходимо суперечність: людина має природне право жити для себе і з огляду на це може робити все, що захоче і що може. Для чого це? Для самозбереження. І одначе воно не досягається, оскільки людині доводиться відмовлятися від природного права

і відмовлятись так, що людина залишається без будь-якого права; доводиться відмовлятися, не зважаючи на те, що для самозбереження в людині присутнє прагнення і всі засоби для його здійснення.

3) Чому люди повинні вступати в договірні стосунки? Тому що всі вступили. Але Гобс і тут поставив культурну людину на місце дикуна. Почуття страху – лихо для культурної людини, а не для природної, до того ж лише культурна людина має моральні ідеї й тому для неї // страх 186
тяжкий. Але історія показує, що почуття страху було для дикуна джерелом особливої насолоди, а не страждання. І тому страх не може спонукати людину вийти з природного стану в "status civilis".

4) А стосовно ідеї верховної влади, то вона не може бути реалізованою; бо вона не відповідає ані людському духу, принципом якого є вільність, ані християнському духу, принципом якого є служіння влади суспільству.

СПІНОЗА

Подібно до того, як Гобс із вчення про реальне єство матерії прийшов до абсолютизму, так само Спіноза прийшов почасти під впливом ідей Гобса до таких самих висновків з початків пантеїзму.

Система пантеїзму характеризується наступними рисами: 1) згідно з цією теорією, якщо тільки вона проведена з усією суворістю, справжнє буття належить лише одній божественній субстанції, яка все обіймає і все в собі містить. Усі істоти й речі стосовно неї не мають самостійности; вони – несамостійні вияви цієї субстанції. Отже, і людина як індивід, як особистість несамостійна; вона зникає у божественній субстанції, знеособлюється. Таким чином, і природі особистости, і природі світу не можна знайти міцної основи, вона знищується разом з особистістю і щезає в земному.

2) З поняття субстанції випливає, що вона є сила, і бути силою для неї – головне. Звідси, де сила, там і право; де більше сили, там більше права, і навпаки. Кожна істота, а отже, і людина, є частина, вияв божественної субстанції та її сили. Отже, влада має право лише як ця частина. Будь-який вияв божественної субстанції, яким би грубим він не був, є моральний як частина божественної субстанції. Як же вивести звідси структуру, яку надав йому Спіноза?

Тут Спіноза гуманніший від Гобса. Для Гобса рушієм людини в природному стані слугують егоїзм і пристрасті, внаслідок чого з'являється страх, який спонукає людину вступати у договірні стосунки. Для Спінози рушієм людини

є божественна субстанція та її сили. Як вияв цієї субстанції та її сили для людини природно шукати спілки з іншими. Ось ця риса, яка відрізняє Спінозу від Гобса.

У двох своїх творах "Трактаті політичному" й "Трактаті теологіко-політичному" Спіноза розвиває своє вчення про те, що таке право [загалом] і природне право [зокрема].

1) Під природним правом Спіноза розуміє не що інше, як право кожної істоти, за яким їй дозволено жити й діяти у відповідності зі своєю природою. Рибам, наприклад, призначено плавати у воді й більшим поїдати менших; обидві ці дії, плавання й поїдання більшими менших, здійснюються згідно з найбільшим правом природи. Природа має право на все, що вона може, або право природи сягає настільки, наскільки сягає її могутність. 2) Але оскільки сукупність могутности природи неподільна, то кожне неподільне має право настільки, наскільки сильна його природа, до того ж могутність його природи є могутність самого Бога.

3) Ось у цьому відношенні, вчить Спіноза, я не визнаю відмінности між людьми та іншими тваринами, між розумними й дурними, здоровими й божевільними, до того ж кожен має права настільки, наскільки сильна його природа або кожен робить те, що він бажає згідно з найвищим правом своєї природи. Отже, доки людей розглядають як істот, які живуть під впливом природи, доти вони живуть згідно з приписами природи; як мудрий живе згідно з приписами розуму і має ті права на все, які приписує йому розум, так нерозумний має право на все, що приписують йому пристрасті, бо він живе згідно з законом своїх пристрастей, ніхто з них не має права вважати дії іншого неправомірними.

Апостол Павло каже: "Що ж скажемо? Що закон – гріх? Борони Боже! Але я не знав гріха, тільки через закон: бо ж я не знав би пожадливости, якби закон не наказав: "Не пожадай!" (Рим., 7,7). "Бо й до закону був гріх у світі, але гріх не береться до уваги, коли нема закону" (Рим., 5, 13). Тільки з цього часу людина розрізняє вчинки чесні й нечесні. Одні називає правомірними, гарними, [інші] – ні.

А в природному стані право кожної людини визначається не розумом, а її пристрастями й силою. А що природа або Бог не вважає одну розумну діяльність правомірною – а будь-яку, це видно з того, що ніхто не народжується одразу розумним, усі народжуються у цілковитому невігластві, і поки вони набувають розуму, минає половина життя. Але ж повинні вони якось жити до здобуття розуму. Природа відмовила їм жити згідно з розумом; невже ж тому вони є позбавлені самого права на життя? Ні, [вони] не зобов'язані

жити згідно з розумом, до того ж в них його нема, вони живуть згідно з правом природи.

Отже, право кожного визначається його силою й пристрастями; що кожен знаходить корисним для себе згідно із вказівкою свого розуму чи пристрастей, те він може засвоїти собі або силою, або хитрістю; він може бажати і набувати все усіма залежними від нього засобами. Того він може вважати своїм ворогом, хто чинить йому перепони у здобутті бажаного. Отже, природне право не забороняє нічого крім того, що не можна здобути жодним способом, – не забороняє гніву, хитрощів, ницости, підлости.

У філософії права зустрічається вчення про так зване право крайньої потреби, під що підводиться право необхідної оборони. На права слід звернути особливу увагу. Про право крайньої потреби вести мову вченим способом неможливо, до того ж там, де вчинок диктується необхідністю або неодмінністю, там цілком певно і вести мову [про право] не можна. Ми, з одного боку, маємо буття у формі особистости, з другого – у формі одного з явищ природи, до того ж сам Бог є абсолютна особа, абсолютна субстанція. З цього двоїстого становища випливає, що закони нашого життя поділяються на два розряди: одні – для особистости – як освячене приватне право, і інші – для людини як частини природи. Тут немає інших законів, крім закону необхідности. Саме це й слід пам'ятати юристові при міркуванні про право необхідної оборони. //

Спіноза спиняється на дослідженні останньої сторони – на 187
людині як частині природи. Чому філософ обрав предметом дослідження не людину як особистість, а людину як частину природи? Для пантеїзму – вчення, згідно з яким Бог є єдина найвища субстанція, яка підпорядковує собі все існуюче, і згідно з яким людина не самостійна, – для цієї теорії особа є лише феномен. Вона має таке саме примарне буття, як і морська хвиля. Те, що хвиля виділяється з моря, не є доказом того, що вона є самостійним буттям; таке буття хвилі є лише привидом. Але якщо розглядати хвилю як частину моря, то ми знайдемо в ній усі ті властивості, які властиві й морю. Так само і з людиною. Як частина вищої субстанції вона має частку властивої їй сили.

Що природа є сила, це у Спінози й Гобса виявляються у формі точної системи. Це право і загальний порядок природи нічого не забороняють, крім того, чого людина не хоче і чого вона не може. Але загальна природа підпорядкована багатьом іншим законам, стосовно яких людина – частинка.

Отже, від цього природного стану можливий перехід до суспільного, власне, людського життя. Спіноза зазначає, що

ідея, яка пов'язує людей, – це ідея інтересу й договору. Але й те не підлягає сумніву, каже він, що 1) людям набагато вигідніше жити за законами розуму, який мають на увазі [при бажанні] надати [їм] спільний гаразд. Крім того, 2) кожен бажає прожити без страху, а спокійне життя неможливе за умови всезагальної сваволі. 3) Людям необхідна взаємна допомога одне одному, причому поза цією взаємною допомогою люди перебувають у важкому становищі. Тому для взаємної допомоги, для безпеки люди повинні об'єднуватись у суспільство і влаштовувати суспільство так, аби приватне право кожного не порушувалось, а визначалось і охоронялося спільними силами усіх і кожного. Але люди марно прагнули би до такого стану, якби вони підкорялися одним лише пристрастям. Тому вони мають умовитись приборкувати пристрасті, не дозволяти іншим захоплювати чужіх права, а в разі порушення відновлювати їх. Таким чином з'являється договір, який слугує перехідним пунктом до стану суспільного життя.

Ось вчення Спінози, деякі пункти якого (вчення) слід піддати критиці. 1) Філософ вчить, що є божественне право, яке збігається з силами людини, її пристрастями. Але 2) в ім'я вигоди, щастя, безпеки людина заперечує це божественне право, і на його місце стає право розуму через договір.

Якщо право жити згідно з законом пристрастей, сил є божественне право, то його не можна відкинути. А в Спінози ж, хоч усе божественне – священне, проте доки люди живуть за цим правом, доти вони живуть у ворожнечі. Хоча це право природи божественне, проте воно прирікає на загибель тих істот, для яких воно є правом. Спіноза і Гобс однаково вважають, що цей стан є нестерпний; тому люди, перебуваючи постійно у страху, неминуче мали були прийти до переконання, що необхідно відмовитися від цього права.

Ми звернули увагу на це суб'єктивне поняття вигоди й інтересу. Те, що стан страху не зручний, те, що стан ворожнечі нестерпний, – зрозуміло для Спінози [і] для нас; але про дикунів ми цього не можемо сказати; мотив страху бував бажаний для них, він бажаний також і взагалі, зважаючи на темперамент. Таким чином, від об'єктивного права робиться поворот до людського і через ідею суб'єктивну.

Для того, аби не перебуваючи у постійному страху, люди вступають у договірні стосунки, згідно з якими кожен відмовляється від найвищого права природи або від усіх прав, аби користуватися небагатьма правами. У чому ж своя частина договору? Спіноза відповідає, що у вигоді. А саме: 1) ніхто не відмовляється від того, що він вважає добрим і корисним

для себе, гараздом, хіба що у страхові чи в очікуванні більшого гаразду; 2) ніхто не терпить лиха, хіба що тільки зі страху або ж для уникнення більшого лиха. Одне слово, із двох гараздів кожен обирає більший, а з двох кривд – меншу.

З цього випливає, що ніхто не дасть обіцянки, ніби він відмовляється від свого права, хіба що зі страху перед більшою кривдою або зі сподівання здобути більше добро. Припустимо, наприклад, що розбійник схопить когось і випустить на волю живим лише за умови, що той віддасть йому своє майно. А коли людина втекла від розбійника, то вона може виконати свою обіцянку, але має право і не виконати її згідно з природним правом, до того ж обіцянку було дано з огляду на позбавлення життя, а це лихо зникло. Все одно, що хтось дав би іншому обіцянку не їсти двадцять днів, то він, згідно з природним правом, може порушити договір.

Звідси випливає, що договір може бути міцний лише тоді, коли поєднані ним [сторони] перебувають або під страхом, або сповнені надії на більше добро, взагалі з огляду на певну користь. Від Спінози ми маємо тут зразковий розвиток психологічної механіки, яку повинен знати кожен політик, аби впливати на масу. Отже, діяти так, аби кожен міг обирати менше лихо перед більшим, більше добро порівняно з меншим, а для цього – коритися. Отже, договір може бути міцний лише тоді, коли він ґрунтується на інтересі.

Беручи це до уваги, нерозумно було б вимагати від тих, хто домовляється, вічности договору. Коли б, каже Спіноза, всі люди йшли слідом за розумом, то всі свято стали б виконувати договір. Та оскільки кожен настільки підпорядкований пристрастям та егоїзмові, що розумові не лишається місця; але, природно, ніхто не може бути впевнений у святості даної йому обіцянки, якщо тільки того, хто обіцяє, не буде спонукати до виконання [обіцянки] очікування більшого гаразду чи страху. При цьому коли буде порушено обіцянку, то винним виявиться не той, хто порушив її, а той, хто не змусив його виконати договір.

Тому якщо під час революції або збурення підданих впаде верховна влада, то у порушенні договору винна вона сама, бо не зуміла підтримати його міцність силою або хитрою політикою. Те, що вона слабша від народу, свідчить, що вона неправомірна, до того ж має слушність той, хто
сильніший. Оскільки у державі дуже // мало розумних, а 188
більшість таких, які не знають іншого закону, крім [закону] своїх пристрастей та влади, то про досягнення спільного гаразду шляхом розумного виконання договору не може бути й мови.

Аби змусити людей дотримуватися договору, 1) держава повинна володіти силою, а для цього необхідно, щоб люди відмовилися від своїх абсолютних прав, 2) [повинна] перенести свою владу на суспільство, яке стане об'єднаною силою всіх. Так виходять люди з природного стану; у них з'являється спільне право, визначене не силою окремого світу, а об'єднаною волею всіх. Це поєднання вимагає, щоб люди скеровувалися розумом, покладеним у договір. Санкція договору – інтерес. Жити безпечно і спокійно – ось ключова мета договору.

До цього часу історично не вирішено, наскільки Спіноза у своїх поглядах залежав від Гобса. Відмінність між ними полягає в тому, що Спіноза більш діалектичний, більш послідовний ніж Гобс, а у висновках – більш істинний. Крім того, у Спінози держава є розумна форма, неодмінна міра і до природного стану вона ставиться позитивно, а не неґативно, як у Гобса.

Гобс назвав своє співтовариство ім'ям чудовиська – "Левіафан". Назвавши його так, Гобс точно висловив думку, що подібно до того, як сила окремої людини, так само й сила та право держави таїться не в одвічній ідеї, а в грубій волі. Аби знищити приватну волю, потрібен цей "Левіафан". Як у Гобса, так і в Спінози проходить і психологічне, й морально-революційне вчення, згідно з яким воля не залежить від розуму, а добро, право і неправо залежать від того, чого я хочу і можу, і від чого відвертаюсь і чого не можу. Спочатку воля була незалежна від людини; вона зіштовхнулася з розумом. Щоб покінчити з цим, люди об'єднались у державу, де цілком досягається ця незалежність волі. Так загалом виглядає монархія у Гобса. Монарх у нього діє не як монарх, а як особа, він наділений владою відповідно до свого фактичного становища.

Усі ці філософи, як Гобс, Спіноза мають один спільний недолік – відстороненість від історії людства.

ЛОК

У невеличкому трактаті "Владар" під впливом національних закладів Англії у Лока розвинуто вчення про право і державу. Ми бачили, що Гобс переймався вимогами основ природознавства і його мислення визначалось англійською революцією. Цілком відмінний характер ми знаходимо у вченні Лока та інших англійських філософів.

Коли ми оглядаємо філософів Англії, наприклад, Адама Сміта та ін., нас вражає один факт – їхня довіра до права свого народу і до державного ладу Англії. Це, звичайно, до-

водить, що англійське життя багате здоровими і сильними первинами, які дуже легко заявляють про себе.

Справді, більша частина філософських досліджень з морального життя в усьому посилаються на суспільні звичаї, на суспільство. Цього не може зробити Русо, не може перейняти цього спрямування філософія в Німеччині, де роздрібненість народу, розмаїття конституцій не надавали філософу дзеркала, у якому ясно і правильно відображалося б моральне життя народу.

У чому полягають принципи права і держави, згідно з вченням англійських філософів? Одні кажуть, що ці принципи полягають у такій діяльності, яка спонукала б до симпатії, інші – у почутті доброзичливости, треті, нарешті, у розумно осягнутому інтересі. Кожна з цих форм шукає собі виправдання у факті, і в ньому намагається знайти санкцію держави і права.

Критика таких первин – легка справа. Якщо А. Сміт каже, що "основна вимога, з якої виникає форма права, є те, аби діяти так, щоб сторонній спостерігач відчув симпатію до цієї діяльности", то ми одразу бачимо однобічність і недостатність цього принципу. Симпатія є душевне збудження, яке може бути вельми різне з огляду на те, що її збуджує, і отже, вона є не що інше, як психологічне явище, що походить з певних принципів, а не сам принцип. Якщо сторонній спостерігач зацікавлений правом, справедливістю, то справедлива діяльність справді збудить у ньому симпатію. Отже, наші симпатії визначаються нашими моральними принципами.

У цьому вченні психологічне явище принципів А. Сміт приймає за сам принцип. Те ж саме слід сказати про інший принцип – доброзичливість (Гетчинсон). Знову ж таки, доброзичливість є не що інше, як приватне явище, що походить від загальних принципів. Подібно до того, як просте почуття любови, як простий вияв прихильности до близьких, воно ще нічого не означає; але як таке почуття, воно слугує втіленням загальних принципів, які збуджують його. Нарешті, "розумно осягнутий інтерес" – ось, кажуть, принцип права і держави. До цього напрямку належить і Лок, але з тією відмінністю, що він має на увазі, з одного боку, визначення загальних форм спілки і держави, а з другого, розв'язує питання про "status naturae" і про його відношення до "status civilis".

Що таке природний стан, згідно з Локом? Лок каже: 1) Природний стан є стан рівности; усі люди рівні між собою, як члени одного роду, з однаковими здатностями розуму, з однаковими потребами. 2) Природний стан є стан

вільности – такий стан, де ніхто не залежить від іншого у порядкуванні своїм майном. 3) Природний стан не є такий [станом], у якому люди перебувають під необмеженою сваволею. Навпаки, він є [стан], де діють закони природи, згідно з якими кожен прагне до найкращого використання своєї вільности.

Інакше кажучи, закон природи – це розум, який приписує людям, що ніхто не повинен робити шкоди іншим. У цьому природному стані, мовить далі Лок, кожен має право покарати іншого, якщо той зневажає закон природи. Таким чином, ми виходимо з природного стану, тільки-но порушується закон природи, хоч цей закон обов'язковий; крім того через порушення законів розпочинається війна. Отже, порушення відбувається тому, що один намагається підпорядкувати собі іншого.

Таким чином, стан природи і стан війни ("bellum //
189 omnium contra omnes") такі ж різні між собою, як стан доброзичливости і взаємної ворожнечи. Щоб позбутися стану війни, люди утворюють суспільство. Ще до цього суспільства існує сімейна спілка – між чоловіком і жінкою, з неї – батьківська спілка, звідси – спілка між слугами і господарями.

Від цих спілок відрізняється держава, громадянське суспільство, бо воно виникає тоді, коли внаслідок порушення законів природи люди самі відмовляються від права природи і передають свою владу суспільству. Оскільки внаслідок цього судження окремих осіб знищується, то суспільство здобуває верховне право охороняти права людей, охороняти вільність і рівність, запобігати неґативним наслідкам, які відбуваються через те, що інших за порушення законів природи [люди] карають самі. Звідси Лок робить висновок, що суттєві атрибути громадянського суспільства – законодавча і виконавча влада.

При цьому Лок доводить, що монархія несумісна з метою громадянського суспільства і що законодавча влада має належати колеґіям. Громадянське суспільство походить із згоди окремих членів, які, очевидно, повинні підлягати волі більшости. Метою цього є збереження власности у широкому сенсі. Саме цією метою і повинна обмежуватись публічна влада держави. Хто має цю владу, той зобов'язаний і владувати згідно із встановленими законами, а не згідно з необмеженою сваволею, той повинен чинити безсторонньо, судити поблажливо, спрямовувати сили держави всередину її – до виконання законів, а поза нею – до захисту від неправди. Верховна влада, каже Лок, не повинна бути безмежна, але повинна бути то ширша, то вужча, зважаючи на те, наскільки вона ґарантує окремі права; або верховна влада настільки

повинна бути влада, наскільки вона є захист і охорона.

У розбудові різноманітних форм держави Лок виходить із демократії.

Багато форм держави залежать від волі народу, отже, вони є суб'єктивні (наприклад, монархія, олігархія). Але якщо усунути суб'єктивність із волі народу, йдучи слідом за вимогами ладу, безпеки й вільности, то демократія виявляється універсальною формою владування.

Законодавчу владу Лок вважає вищою функцією держави. Ця влада належить лише авторитету, обраному суспільством. Без цього обрання ніхто не має права на законодавчу діяльність. Законодавча влада, не є необмежена влада щодо життя і майна народу; про права підданих вона може ухвалювати рішення лише після видання певного закону, після його оприлюдення, але згідно з повноваженнями, наданими суспільством.

Вона не може заволодіти майном підданих, але з санкції народу може накладати податки. З цією законодавчою владою не повинна поєднуватися в одній особі виконавча влада. Але з виконавчою владою поєднуються поняття влади конфедеративної. Верховна влада завжди перебуває в народу; за її силою народ бере участь у законодавстві. І де виконавча влада перенесена на одну особу, там вона підлягає владі законодавчій і повинна їй в усьому звітувати.

Ось сутність трактату Лока про уряд. Найвища гідність Лока полягає в тому, що він надав слово депутатам народу в палатах.

У чому полягає значення цього трактату? Лок уявляє природний стан як стан рівности і вільности; відчувається недостатність і несталість в охороні й захисті права рівности й вільности. Внаслідок цього у природному стані виникає війна всіх проти всіх, а це веде до того, що люди об'єднуються в суспільство. Війна всіх проти всіх слугує мотивом до утворення суспільства. Отже, мета суспільства полягає в охороні тих гараздів рівности, вільности й власности, якими характеризується природний стан. У цьому ідея природного стану в Лока суперечить ідеї Гобса і Спінози. Яким чином це сталося?

Кажучи про природний стан, Лок веде мову про стан у раю. Сумна оповідь про братовбивство, здійснене Каїном, наводить Лока на думку, що хоч цей стан і чудовий, але він переходить у війну всіх проти всіх. Ось джерело ідеї Лока. Взаємини між природним станом і станом держави такі, що стан недоторканости повинен надати міцности й сталости тим первинам рівности й вільности, які явлені в природному стані. Недоторкану спілку санкціонує лише ідея

безпеки власности, миру, вільности й рівности. Але особливо варте уваги вчення Лока про верховну владу народу.

У Гобса і Спінози ми не бачимо цієї ідеї, тоді як у Лока верховним владарем у державі є народ. Оскільки він є верховний владар, то законодавство залежить саме від нього.

Зустрічаючи ідею верховенства народу філософія не може дати їй певного, справжнього значення. Шопенґауер зауважує: "Правда, що народ є верховним владарем, але він постійно перебуває у юному віці й тому завжди перебуватиме під опікою. Лок зауважує, що справжні представники народу не завжди правильно діють на ниві державної діяльности і тоді народ сам бере у свої руки верховну владу. У Лока ми бачимо, що держава так само винайдена для придушення при виході з природного стану, як книгодрукування або письмо для нашої пам'яті. У цих двох ідеях Лока дано революційні принципи: держава створена штучно, отже, вона може бути й перетворена. Усі наступні школи з Локом на чолі кажуть, що мову винайшли люди; вони переконалися, що набагато краще користуватися криком, голосом, ніж знаками, до того ж звуки голосу можна поділити; і тому люди умовилися, аби один звук означав те, інший – інше. Так само людина винайшла і державу".

Такі початки вніс Лок. У його вченні про державу ясно проступає ідея безпеки, рівности, вільности. Але чи зрозуміла тут ідея людськости? Ні. До Канта цієї ідеї не було. Лок мав поки що ідею особистости, але відсторонену. Від цього він не міг дійти до усвідомлення того, що його первісний стан не є лише стан недосконалої вільности, але вона разом з тим є станом підкорення. //

190 Відсутність історичного методу, нерозуміння особистости, природи слугували тому, що кращі філософи виховували ті революційні ідеї, які широко розвинулись у XVII й XVIII століттях.

РУСО

Тепер ми беремося до викладу філософії, яка справила вплив на все європейське життя, – це філософія Русо. Цей вплив був зумовлений тим, що Русо розвинув і популяризував ту велику спадщину, яка дісталася йому від попередньої філософії. Яка ж ця спадщина? 1) "Status naturae", думка про те, що природа людини не є від самого початку соціальна, що соціальність є витвір мис-

тецтва. 2) Договір як абсолютний початок права і держави. 3) Сума окремих частин як принцип загальної волі (Спіноза, Гобс). Із зібрання окремих воль походить та воля, яка складає єство держави. 4) Хибна думка, що розум є не законодавець, а виконавець. 5) Байдуже і навіть неґативне ставлення до релігії та держави. 6) Верховенство народу. 7) Те, що останній пункт у Русо призводить до ідеї абсолютної безправности уряду.

Русо мав усі умови, аби з'ясувати попередні ідеї філософії й скласти з них одне ціле; він володів незвичайним розумом, спокусливою силою і красою стилю та зовнішнього опрацювання своїх творів; одне слово, він вирізнявся усіма талантами, потрібними для того, щоб справити вплив на сучасників. Жан-Жак Русо проклинав зіпсутість свого часу, але водночас він і сам був підданий усім вадам, від яких потерпав його час. Не виправити хотів він суспільство; він був переконаний, що повна політична вільність несумісна з зіпсутістю звичаїв. Він хотів бути і вмів бути дзеркалом своєї епохи. Від свого імені й від імені Франції він робить сповідь, яка веде не до миру, а до озлоблення, бо чим більше відкривається кривди, тим дужче спалахує почуття озлоблення і ненависти. Краще не усвідомлювати лиха, якщо не мати сил позбутися його.

Тому Спіноза і каже, що мудра людина завжди більше веде мову про досконалості людини ніж про недосконалості, більше про гаразд, який дає держава, ніж про її тягар. Русо в цьому передрікає революцію, яка і настала через 12 років по його смерті. Самого себе Русо зображає у передмові до своїх "Confessiones"[1]. Тут він пригадує своє життя від самого дитинства з його слабкостями і похибками. Особливо дивовижний той тон і дух, який виявив тут Русо. Це через те, що йому обридла Франція і вся Європа.

"Я започатковую, – каже Русо, – щось таке, що не знайде собі наслідування, – хочу показати людину в усій істині її природи, це – я. Я відчуваю своє серце і знаю людей. Відважусь думати, що я є щось інше ніж будь-хто на Землі. Якщо я і не кращий від усіх, але все-таки я – щось інше. Добре чи погане вчинив я – нехай вирішиться у судний день. Я прийду на суд Божий, тримаючи в руках цю книгу, і скажу все, що я зробив, висловлю Богові все, що є у мені. Я не додав у своїй книжці нічого доброго чи поганого; і коли десь трапляться прикраси, то це для того, аби заповнити прогалини в пам'яті. Я показав себе

[1]*лат.* "Сповідь".

таким, яким я був, – ганебним і низьким, доброчесним і піднесеним. І хай не зітхають про мої недоліки й не червоніють з приводу моєї ницости".

Психологія ще не подарувала нам витвору, подібного до цього за крайнощами та духом. Це спроба писати щиро; але щоб це зробити, щоб самому сказати щиро, а чим же я був, що ж я зробив – для цього треба мати або велике упокорення Августина, який ставив себе на суд перед християнством, або безмежну самовпевненість Русо.

З одного боку тут зрозумілий Русо: зіпсутість його – це зіпсутість усієї епохи, в яку він жив. У творах Русо ми бачимо глибоку гуманність, одначе своїх дітей він відсилає у виховні будинки; він проповідує найсуворішу стриманість, проте не витримує життя з найбруднішими людьми. Вся праця Русо – непримиренна внутрішня суперечність.

Подібно до того, як у серці Русо поєднувалося багато чого піднесенного й ницого, так само і в його творах ми знайдемо багато істин та безліч софізмів.

1749 р. Русо випадково знайшов у газеті питання, запропоноване Діжонською академією для здобуття премії: "Чи сприяли успіхи наук і мистецтв очищенню звичаїв"? Це питання справило на Русо сильне враження, і він розпочав писати твір, який і подав до Діжонської академії. Цьому твору не була властива ані логіка, ані мистецтво, проте Русо здобув за нього премію. Цей твір поділяється на дві частини. Перша частина розглядає співвідношення між моральністю та інтелектуальною освітою.

Розумова освіта, вчить Русо, зробила людей товариськими, але вона разом із тим зіпсувала їх морально; вона навчила їх мистетцву видаватися доброчесними, викорінивши у них саму доброчесність. Тільки-но люди здобувають освіту, вони починають видавати ваду за доброчесність, а сама доброчесність зникає з їхнього середовища. Так було в Єгипті, Греції й Римі. Навпаки, у народів, коли вони перебувають поза чуттєвою освітою, як, наприклад, у германців, скіфів, персів та ін., цього явища нема. Отже, одвічна мудрість дала на долю людині щасливе незнання і лише за умов такого незнання люди є доброчесними.

У другій частині Русо доводить ту думку, згідно з якою усі науки походять з нечистого джерела. Так, астрономія – із марновірства, красномовство – із марнославства, ненависті, лестощів, брехні, геометрія – із скупощів, фізика – із порожньої цікавости; усі інші й сама етика – із людської гордовитости. Як брудні є джерела наук, каже Русо, таким же є і їхній вплив на людину: вони розбещують людину, деморалізують

її, виганяють з неї доброчесність. У наш час, каже він, є геометри, математики та ін., але нема громадян. Так вирішив Русо питання, запропоноване Діжонською академією.

Вище ми казали, що коли ми досліджуємо причину лиха і бідувань, що пригнічують людське суспільство, то йдемо слідом за позбавленим ґрунтовности // поглядом, згідно з 191
яким усе це відбувається від грубої чуттєвости. Одначе історія показує, що таким самим невичерпним джерелом бідувань та лиха слугує взаємна боротьба моральних ідей та засад. Ось довкола якої думки обертається Русо, але він не зрозумів її. Ми маємо чисті моральні переконання, але з цього ще не випливає, що вони примирені. Тому вони вносять деморалізацію в суспільство так само, якби на їхньому місці була груба чуттєвість. Так ідея культури вступає в колізію з ідеєю моральности.

Русо не узагальнив завдання і тому не дійшов до правильного розв'язання. Суто розвиток розуму перебуває у ворожості з ушляхетненням правди, але чи не так само ідея правди перебуває у ворожості з ідеєю любови, ідея сім'ї – з ідеєю держави? Якби Русо узагальнив завдання, то відповів би, що джерело бідувань людського суспільства полягає у тому, що це ушляхетнююче прагнення саме з собою веде боротьбу, що джерело бідувань полягає у боротьбі моральних засад одне з одним. Ось та істина, чуття якої надовго зробило книжку Русо єдиним читанням у Європі і яке зумовлювало величезний вплив книжки Русо.

1753 р. також Діжонська академія запропонувала на премію інше завдання: "Про основи нерівности між людьми і чи виправдовуються ці основи законами природи?" На цю тему Русо написав свій інший твір. Він сам каже, що обдумував твір у Сен-Жерменському лісі в товаристві тварин і за [допомогою] їхніх незіпсутих цивілізацією взаємин він скопіював природний стан людей до об'єднання у суспільство. "У цьому творі, – каже Ж.-Ж. Русо, – я розбиваю дрібну брехню людей і наважуюся показати їм оголеною всю їхню зіпсовану натуру. Я наважуюся показати читачам початок їхнього нещастя й бідування. Ви, які нарікаєте на своє безщастя й свою натуру, ви – жалюгідні шаленці, зрозумійте, що початок усього вашого лиха полягає у вас самих, у вашій цивілізації".

Після цього Русо уперше показав, що слід розуміти під "status naturae", вживаючи тут той самий прийом, який було прийнято у природничих науках для теорії руху; він вживає тут фікцію. "У своєму дослідженні, – каже він, – я відкинув факти історії й розглядаю людину

такою, якою вона могла б бути, якби належала сама собі. Якщо я, – мовить далі Русо, – поскидаю з людини всі надприродні дари, якими нагородила її цивілізація, якщо я потрощу ці дари, якими так пишається людина, і подивлюся на неї таку, якою вона вийшла з лона природи, то побачу, що людина є така сама тварина, як і всі інші. У цьому природному стані люди живуть як тварини: без притулку, одягу, турбот про пожиток, без релігії, мови, без уподобань і особистого знайомства, одне слово, без усього того, чим похваляється сучасне життя і у чому полягає його нещастя. Випадково люди сходяться, поєднуються як тварини і після поєднання знову розходяться. Мати годує своїх дітей не тому, що любить їх, а тому, що їй самій це приємно, а вже далі тому, що стала звикати до них і любити їх. Але тільки-но діти здобувають можливість ходити й добувати собі їжу, вони полишають матір. І після цього небагато потрібно часу, щоб ані мати не впізнавала дітей, ані діти – матері. Про батька тут нема й мови". (Це буквально повторюється у кодексі Наполеона – мати не має права вказати на батька її дітей).

"У первісному стані мати знає своїх дітей, але батько – ні. Виховання, звичайно, не було і бути не могло, до того ж не було сім'ї, а головне, не було мови. Люди були німі й не передавали одне одному своїх вражень та почуттів. Мова з'явилася вже після багатьох тисячоліть такого життя. Незважаючи на цей тваринний стан, життя людей було спокійніше і невинніше; бо їхнє тіло було міцне і не зіпсуте хворобами; їхні серця були здорові й вільні від будь-яких сердечних прихильностей та поєднаних із ними хвилювань. Але на нещастя настала пора розвитку й люди втратили свій спокій і позбавились цього божественного стану". Ось сутність природного стану, згідно із вченням Русо.

Дослідники ставили два завдання для з'ясування хибних тверджень Русо: з одного боку, [дослідники] намагалися знайти атеїстичне суспільство, з другого – антисоціальне суспільство. І мандрівники, [не гаючи] часу, наповнили європейську літературу вказівками, що в різноманітних країнах є суспільства без релігії (понад усе вказували на Китай). Набагато важче було знайти суспільство антисоціальне. Завдання відшукати людину без ідеї права та обов'язку було нездійсненне. Навпаки, дослідження показали, що в дикому стані людина набагато більше та безпосередніше перейнята ідеєю права та обов'язку. Це призвело до заперечення міту про природний стан.

Отже, етнографія була проти вчення про природний стан. Тоді питання було поставлене на ґрунт психології. Психоло-

гія, маючи на меті змінити людське життя і, виходячи з законів природи, взяла на себе відповідальне завдання окреслити природну людину. Але коли психологія розв'язала це завдання, то виявилося, що ця природна людина неодмінно переходить до ідеї права та обов'язку, що у своїх спогадах вона пов'язує себе з іншими людьми, що жодне явище не може бути з'ясоване без відношення людини до інших [людей]. Тут уперше з особливою ясністю виявилась істина, висловлена античними римлянами, що людина народжується соціальною і без товариства вона немислима.

Цікаво, як поставився до вчення Русо Вольтер. Вольтер і Русо – два ґенії, які відігравали неоднакову роль у розв'язанні одного й того самого завдання. Вольтер розумів, що держава може триматися лише на культурному розвитку, що її зразок треба шукати в освіті. Він показував, що суспільство неможливе без релігії (якби не було Бога, його слід було б вигадати). Але Вольтер відігравав далеко не таку роль у суспільстві, як Русо. Русо був організатор, фундатор нових ідей і понять. Ось чому під час революції про Вольтера забули, а книжку Русо "Соціальний контракт" завчили напам'ять так, що в ті часи всі розмовляли мовою цієї книжки. //

1775 р. Вольтер отримав від Русо подарунок, його книжку "Про основу нерівности між людьми" і написав йому 192
такого листа: "Я отримав Вашу книгу, написану супроти людського роду, і висловлюю Вам за неї подяку. Скажу Вам, що Ви сподобаєтеся людям, але не виправите їх, не змусите знову вчитися бігати рачки. Людський рід далеко зайшов у своєму культурному житті і нема змоги повернути його назад. Тому скажу, хоч яка не була б висока Ваша теорія, вона – марна праця. Дуже шкода, що ще ніколи не було витрачено стільки розуму, аби знову зробити нас тваринами; для мене набагато приємніше ходити так, як я звик. Тому надаю це право іншим, у кого з'явилося дивне бажання зробитися твариною. З великою радістю відвідав би ваших щасливих дикунів, тільки знову бачу перепону: під старість приходять хвороби і я потребую європейських лікарів, не витримаю корабельної подорожі і тому віддаю перевагу сидіти вдома у м'яких фотелях. Зрештою, лихі європейці ведуть постійні війни і шлях не є безпечний. Та чи не такі ж лихі й дикуни? Усе це спонукає мене залишитися у Швейцарії й доживати свого віку так, як я звик".

Поряд із цим вченням про природу людини Русо повстає проти тих емпіриків (Лок і його послідовники), які все пояснюють із досвіду. Русо каже: "Зверніть увагу на нації, про-

гляньте історію: не зважаючи на освіту, на відмінність звичаїв і т. ін. всюди ви знайдете ідеї про справедливість, поняття про добре й лихе. Отже, в людстві закладено принцип справедливости; цей принцип – сумління, яким ми визначаємо вартість своїх і чужих вчинків".

Отже, ідеї Лока про те, що все виникає з досвіду, Русо вважає помилкою. На думку Русо, у людському духові присутній вищий принцип, незалежний від його розуму – сумління. Це – вроджене відчуття добра і лиха, справедливости й несправедливости. "Ця внутрішня первина, – вчить Русо, – є не судження, а – відчуття. Розум обманює, а сумління – ні". Отже, моральні первини не залежать від випадку, вони є складником нашого єства. Мабуть, так вважає і Русо. Далі він каже: "Ці моральні первини – не ідеї розуму, а безпосереднє внутрішнє моральне відчуття, – вони мають форму морального відчуття, а не форму морального розмірковування". Що звідси випливає?

Відомо, що досягнення єдности можливе лише за умови спільности об'єктивної думки. Тепер, якщо відкинути об'єктивну думку, виникає питання, як зорганізувати цю єдність? На засадах розуму вона не можлива; отже, треба брати суб'єктивну засаду. Очевидно, що і форма об'єднання людей у суспільство – договір – також буде суб'єктивна. Серед інших форм права договір вирізняється своєю суб'єктивністю. Про що і як домовлятися – залежить лише від сторін, які домовляються; третій особі тут немає місця. Ось у чому полягає заслуга Русо. Лок, Спіноза, Гобс вважали, що договір визначається об'єктивністю. Русо довів протилежне.

Серед інших відомий твір Русо "Contrat sociale"[1], написаний в 1761 р. Він складається з чотирьох частини: 1) як людина переходить до громадянського стану, і у чому полягає сутність людини; 2) про законодавство; 3) про форми урядування; 4) про потуги міцної держави. Але вчення Русо, викладене у цьому "Contrat sociale", не розумілося, як показує дослідження Рітера, без розгляду інших творів мислителя, без аналізу його "Еміля". Тому ми коротко викладемо теорію виховання згідно з Русо.

В політиці й педагогіці Русо намагається подолати проблему поєднання громадянського і природного стану. Так, аби здобути людську освіту в державі, необхідно поставити це завдання поза інстинктом дикої людини, але водночас, не піддати його вадам цивілізації.

Теорія виховання. Для розв'язання цього завдання, Русо накреслив картину виховання не якоїсь людини ви-

[1] франц. "Суспільний договір".

щого суспільного стану певної держави, а виховання просто людини, людини природної. Він відкидає суспільне виховання і школу як джерела деморалізації людини. Він хотів би виховати людину так, щоб у ній не було нічого штучного, чим наділяє її сучасна цивілізація. "Треба мати велику вправність, – каже Русо, – аби не зробити з людини штучну істоту". На думку Русо, вихователь має навчати так, аби вихованець не знав, що вихователь хоче щось вкласти у нього, аби він думав, що він сам собі господар.

Таким чином, Русо пропонує добросовісний обман при вихованні. Таку систему виховання [Русо] визначає у своєму "Contrat sociale" для соціальних інтересів. "Аби вихованець був вільний, треба вберегти його від впливу звички, авторитету і т. п. Через власний особистий досвід він засвоїть усі ідеї та пізнання, вчитиметься із книги природи, яка не вводить в оману. З науками, особливо історією, потрібно знайомитися пізніше". За нашим уявленням, істинні моральні ідеї, вчення про Бога й людину треба класти в основу виховання на перших порах. Русо доводить протилежне: усі ідеї про людину, її дух, про Бога і т. п. потрібно викладати вихованцю тоді, коли він вступає в життя і суспільні взаємини.

У цій системі виховання Русо залишається відданий своїм поглядам, полишаючи інстинкт і розум як джерела знання добра і лиха.

Свого Еміля Русо виховує поза суспільними звичаями, взаєминами і поза батьківщиною як людину природну. Для такої природної людини потрібна й природна держава.

Звідки вона походить і у чому полягає її ідея? Русо тут виходить із принципу договору. "Договір, – каже Русо, – виникає внаслідок усвідомлення його користи тими, хто домовляється. Лише вигода, може спонукати нас // укласти 193
договір, до того ж без взаємної вигоди договір неможливий. Ідеї інтересу та вигоди – це та санкція, яка робить договір священним. Тому й державний договір має лише тоді санкцію, коли безпосередня вигода змусить сторін дотримуватися його" (це вчення про договір є одним із найпотужніших принципів революції).

Русо ставить питання: людина народжується вільна, але повсюдно і завжди вона перебуває у кайданах – як це відбувається? "Я не знаю, – відповідає Русо, – але сподіваюся вирішити питання, як зробити законним таке становище. Сили однієї людини недостатньо для самозбереження, тому люди об'єднують свої сили і утворюють спілки. Але разом з тим ніхто не може відмовитися від своєї волі. З цієї суперечності і виникає завдання знайти таку форму громадянської спілки, за якої спільними силами можна було б оберігати і захищати

сили й гаразд окремої особи, щоб кожен був підвладний, і водночас, залишався вільний". Таким чином, досягнення безпеки без обмеження вільности – ось завдання, яке розв'язує Русо у своєму "Contrat sociale".

Сутність і зміст цього твору можна викласти у наступних пунктах: 1) Особистість, а точніше, свою волю, ми ставимо у пряму залежність від загальної волі, і в такій якості розглядаємо її як неподільного члена цілого. Оскільки колективна воля має бути загальна, то остання і становить предмет договору. Геґель звернув увагу на софізм, що приховується в цьому положенні. Чи можна домовлятися, щоб сума одиниць була не сума, а ціле? Отже, предмет договору стосується тут галузи неможливого. Колективна воля є сума окремих воль, і згідно з договором її слід вважати загальною волею.

2) Через цей договір кожен індивід уперше здобуває свою окрему [волю], хоч вона перебуває у підпорядкуванні загальній волі. Таким чином, рівність людей не знищується, а, навпаки, відновлюється. Чи правильно це? Софізм міститься у наступному: оскільки загальна воля, якій підпорядковується власність, рівна для всіх, то звідси – рівні всі. Але чи справді загальна воля рівна? Один до неї вніс волю, яка дорівнює десяти, інший – волю, яка дорівнює одиниці. Постає питання: а чи буде рівна для всіх загальна воля, яка, очевидно, вимагає від громадянина самообмеження, зречення багатьох інтересів, отже, – багатьох напрямків своєї волі?

3) Мета держави – вільність і рівність. При укладенні договору верховній владі народу підпорядковуються усі громадяни – як ті, хто має суспільну вагу, так і ті, хто її не має. Хто не хоче підлягати цьому договору, укладати його, той може еміґрувати.

4) Лише первісний договір потребує згоди всіх; а коли держава відбулася, цієї згоди може й не бути. Тоді буде обов'язкова більшість голосів. "Це, – каже Русо, – не порушує вільности й рівности осіб, бо меншість лише помиляється у своїй волі, а більшість її навчає".

У цих чотирьох пунктах міститься вчення Русо про державу і всі складнощі, які трапляються у цьому вченні.

Критика вчення Русо про державу. Розглянемо критично ці пункти. Люди відчувають, що поодинці вони безсилі, що потрібно об'єднуватися. У чому це об'єднання? "Сума воль, – відповідає Русо, є ціле, – загальна воля". 1) Але за яким правом одна частина цілого – певний народ – відокремлюється від цілого і замикається в собі? Платон, Савіньї, Шелінґ могли дати відповідь і без [звернення до] договору; певна частина людства об'єднується загальними законами, правами, релігією, звичаями, стражданнями, за-

галом – історією. І ми маємо право на таке об'єднання.

Але Русо цієї відповіді не дає. У нього ми бачимо, що коли і є змога створити окрему державу як договір, то це не що інше, як грубе насильство; держава була б довільним відокремленням однієї частини від цілого.

2) Цілком хибно, що окрема особа лишається вільна навіть тоді, коли вона змушена розлучитися зі своїми переконаннями; навіть у такій сфері як релігія [вона] розлучається [з ними] на користь більшости. Принцип більшости – це принцип слабкости, а не досконалости; якщо він і припускається, то як неодмінне лихо, аби уникнути ще більшого лиха. І Русо пософістичному доводить, що тут нема страждання меншости, хоч вона має взяти за правило те, що вважає хибним.

3) Істотна воля має виявлятися в законах. Але Русо не показує, яким чином вони зобов'язують. Із загального вчення Русо видно, що в його державі закони не є обов'язкові. Оскільки народ є верховний законодавець, а тим часом він може збиратися лише згідно з законом, який для нього обов'язковий, то очевидно, що закони, які він видає, помирають, тільки-но розходиться народне зібрання.

4) У своїй державі вимагає навіть смертної кари, бо злочинця слід вважати ворогом держави. Очевидно, що тут у Русо непримиренна суперечність із його вченням про досягнення безпеки держави без збитків для індивідуальної вільности.

Коли держава відбудеться, то в ній неодмінно почне виникати відмінність законодавчої і виконавчої влади. Звідси народжується питання, якій владі віддати превагу? Русо хоче вирішити [це] питання, підпорядкувавши виконавчу владу законодавчій. Законодавча влада, згідно з Русо, належить народу, але щоб виконати волю цього владаря, потрібен особливий орган, яким і є виконавча влада. Ці дві влади, зауважує Русо, співвідносяться як воля і дія: воля – законодавча влада, дія – виконавча.

Цю другу владу Русо називає урядом. Уряд, згідно із вченням Русо, лише посередник між народом і підданими, їхній комісіонер, повірений. Внаслідок свого значення він має коритися народу, в усьому залежати від нього. Чому так? Русо подав як підставу цього те, що верховна влада народу – невідчужувана, неподільна; народ не має над собою вищої волі й тому він завжди справедливий. Але, кажучи це про народ, Русо вважає, що народ може видавати лише закони, які стосуються всіх і є загальні. Привести ж ці закони до виконання народ не може, бо у такому разі йому довелося б поділити себе на владарів та підвладних, і його постанова була б не постановою загальної волі цілого, // 194
а лише окремим актом. Очевидно, що це правильно; але

яким чином виплутатися з цієї суперечности, що народові властиве верховенство, а тим часом [він] раптом виявляється безсилий запровадити закон.

Аби вийти з цих ускладнень, Русо каже про перетворення народу на демократію, яка сама має виконавчу владу; хоч ця суперечність [є суперечність] у самій природі договірних стосунків. Громадянин раптом робить перехід від загальних актів до окремих, від закону до його виконання. Що це означає? Русо усвідомлює, що виконавча влада хоч і має бути підвладна народові, але вона нічим [не] озброєна. Звідки ця влада? Русо каже, що вона виникає без будь-якої видимої зміни; внаслідок відношення усіх до всіх ця влада виникає нечутливою до суті демократії.

Тут Русо хотів сказати, що хоч як би ми силкувалися стояти на принципі рівности, одначе цього немає. Коли ми віддаємо [свої] голоси, то тут усі рівні; це віддання стосується проектів законів. А втім, ми тут же відрізняємося за гідністю, силою волі, розумом, що слугує недоговірним джерелом влади. Останній пункт вчення Русо такий: верховенство народу повинне реалізовуватися через зібрання його громадян; народ не повинен діяти через своїх представників, але в той же час народ не може ухвалювати обов'язкового закону. Ось головні пункти цієї філософії, яка мала і має ще значний вплив і яка дала принципи революції.

КАНТ

Історичне виникнення філософії Канта. Доля Європи у часи, які ми розглядаємо, повторює долю стародавнього світу. Ми бачимо, що в грецькому світі, тільки-но загальна освіта потонула в софізмі, то це моральне лихо, це заперечення справедливости й держави викликало велику реформу, що виявиилася у філософії Сократа.

Таке саме явище становить для нас і епоха XVII – XVIII ст. У цю епоху філософія прийшла до істотно софістичних переконань стосовно сутности держави і її ставлення до приватних осіб. Але це віддалення від істини було разом з тим і поворотом до усвідомлення того, що таке моральна особистість і як вона створює світ загалом і державу зокрема. “Коли планета віддаляється від Сонця, – каже Шелінґ, – то це віддалення в той же час є поворотом до нього”. Таким Сонцем у царині філософської науки був Кант.

Якщо до Канта і в його добу, йдучи слідом за Гобсом, Локом, Спінозою і Русо, вели мову про природний стан, про нестатки й потреби, про прагнення до небезпеки, до

джерел права і державного життя, то після Канта ми зустрічаємо поняття автономії моральної особистости, поняття людини, яка повсюдно має шануватися як мета і не повинна використовуватися як засіб. Поняття автономії є сутністю й духом філософії Канта. Сотні юридичних підручників після Канта були написані в дусі його вчення. Його відоме визначення – "кращим є закон, за яким вільність одного індивіда взаємоіснує з вільністю іншого" – популяризувалося й стало надбанням юридичної науки.

Тези Кантового вчення. Система філософії Канта не піддається такому простому й короткому викладу, як системи Гобса, Лока, Русо, Спінози; зате вона становить досить певний тип, за яким її можна розвивати в усіх частинах. Усвідомлення цього типу дає нам змогу докладно зрозуміти сутність його філософських праць. Для з'ясування типу філософії Канта розглянемо вчення, з яким ми зустрічалися в Русо, Гобса та ін. У чому сходяться ці філософи, в якому погляді на людину й людяність?

Кант знав праці французів і англійців; ці праці казали одне: наша людяність є продуктом нашої випадкової освіти, а не самостійного первісного [існування]. Така сутність емпіричної філософії. Згідно з їхнім висновком розум є продуктом зовнішніх вражень. За цими враженнями ідуть уявлення, що складаються, об'єднуються, і в результаті утворюється те, що називається розумом. Таким же чином і людська воля є продуктом випадкових спонук, які, даючи волі одне спрямування, утворюють з неї стійку волю і т. п. Отже, ми є продуктом випадку з усіма нашими поняттями, прагненнями і т. п. – такий висновок емпіричної філософії.

На противагу цьому погляду Кант в "Критиці чистого розуму" доводить: якби наш розум був лише простим і випадковим поєднанням уявлень, то за такого випадкового походження не була б можливою загальнопридатна наука. Розум незалежний і самостійний – ось перша теза Канта.

Подібним до цього чином ні освіта, ні моральна особистість, ні моральне життя не були б можливі, якби воля визначалася емпіричними спонуками, які зводяться до ідеї щастя, тобто до ідеї вдоволення і невдоволення (таким було вчення Спінози, Русо et cet.). "Ці мотиви, – каже Кант, – емпіричні, індивідуальні, суб'єктивні й до того ж невідомі; і ми не можемо знати як подіяв на нас предмет". Отже, критика чистого розуму та критика практичного розуму довела, що мають бути незалежні закони, які визначають волю незалежно від емпіричних спонук, випадкових емпіричних мотивів.

Таким чином, Кант запитує: чи є чистий розум? Це питання його теоретичної філософії. Відповідно до цього в практичній філософії Кант запитує: чи є чиста воля? Це дві істотні складові системи Канта. Третя частина "Критика [здатности] судження". За системою Канта усе має розумітися згідно з цими ідеями. Відомо, що ми постійно стурбовані вдоволеннями і невдоволеннями; і вдоволення, і невдоволення є випадкові й протилежні. Такі вдоволення походять зазвичай від емпіричних станів, темпераменту, віку, сил і зовнішніх вражень та ін. Кант запитує: чи є чисте вдоволення?

Подібно до того, як є самостійні закони розуму, так само є і самостійні закони серця. Ось три сторони, в яких виявляється сутність нашого єства: 1) ми насолоджуємось вищими гараздами та відчуттями; 2) ми обираємо волею щось вище; 3) ми здатні до пізнання всезагального, здатні створювати науку; до того ж існує ще й вищий розум.

1) Те, що чистий розум існує самостійно, а не як пасивне складання уявлень, доводять математичні та емпіричні науки, всезагальність їхніх істин та висновків; а придатність останніх не визначається досвідом. 2) Хоч і кажуть, що пізнан-
195 ня // походить з досвіду, але, мабуть, не трапляється такий суддя, який у царині науки твердив би, що його досвід підказує існування чистої волі; це доводять спостереження моральної свідомости, у яких ця ідея безумовного обов'язку; до того ж згідно з цим усвідомленням ми визначаємо гідність своїх і чужих вчинків. 3) Існування самостійних законів серця доводить наша здатність насолоджуватися творами мистецтва за умови простого споглядання, коли не вдовольняється жодна наша мета.

Здається, що ця система повертає нас до Платона. Тут ми зустрічаємо ті самі ідеї істини, з якими філософ виступив проти софістів для захисту нашого єства. Але поміж Кантом і Платоном є відмінність; і вона виявилась у вченні про право як у Канта, так і в його послідовників у Франції, Англії, Німеччині. В чому, власне, полягає ця відмінність?

Викладаючи систему Платона, Арістотеля, Епікура, ми зазначали, що, незважаючи на значну відмінність між ними, усі вони сходяться у трьох висновках. Ми маємо справу з моральними, етичними науками і т. п. Філософія ставить питання: що таке ці науки? У стародавньому й новому світі виходить троїста відповідь: наука, за Платоном, крім чуттєвого змісту має справжній, але невидимий, надчуттєвий зміст – ідеї; тобто кожна наука має метафізичний зміст.

У Канта це відношення науки до метафізичного змісту поставлене цілком інакше. Він вважає, що метафічний зміст для науки має лише суто формальне значення: ці величні ідеї ще не становлять знання. Отже, ідея не становить змісту, але слугує необхідною формою науки. Платон, як ми бачили, вчить навпаки.

"Закони розуму, – веде далі Кант, – не є істинами, а лише необхідними формами, за допомогою яких випадкове пізнання підноситься до рівня необхідного. З їхньою допомогою наше пізнання звільняється від випадковости; розум створює загальнопридатну, об'єктивну науку; але це не означає, що вони становлять зміст науки". Очевидно, залишається зробити ще й третій крок – можна знищити й це формальне значення метафізичного принципу. Що ж тоді відбувається? Позитивна філософія, що з'явилася в наш час. У наш час наука і життя звільнились від метафізичного змісту.

Отже, ось три ступені, в яких дуже ясно окреслюється відмінність Канта від Платона. Згідно з Платоном, закони розуму, ідеї становлять зміст науки; згідно з Кантом, вони мають лише формальне значення для науки. Коли закони чистого розуму формальні, то таким чином мають бути формальні й закони чистої волі, тобто вони не можуть приписати нам відношень і дій за умови чуттєвих обставин і за умови досягнення певної мети. Вони зосереджуються в цій простій і неподільній ідеї обов'язку.

Яким чином Кант приходить до цього вчення, до цієї ідеї автономії, яким чином він вирішує своє завдання: визначити сутність моральної особистости? До того ж лише моральна особистість здатна до правового життя у сім'ї, державі, церкві. У своєму творі "Основи метафізики моральности" Кант посилається 1) на здоровий людський глузд як на доказ того, що у нас є моральний закон, який вимагає поваги до себе, і який заснований на повазі його виконання. 2) Стверджує, що метою розуму і волі не є самозбереження чи щастя індивіда, які краще виконуються на рівні інстинкту.

Якби, таким чином, метою життя було досягнення щастя, то головним діячем у людині залишався б інстинкт, тоді людському розуму нічого не залишалося б робити, як насолоджуватися спогляданням щастя. Одне слово, природа б здобула перевагу над розумом і поклала б на себе вибір цілей та засобів. Розум був би пасивною здатністю, а не активною силою. Але справжньою метою розуму є відтворення такої волі, яка була б гарною і доброю сама по собі, а не як засіб до щастя. В усі віки чим більше людина освічена, тим більше

вона здатна до меланхолії, тим більше вона розуміє, що хто хоче бути щасливим, той буде природною людиною.

Але не для цієї мети дано людині розум, ідеться не про щастя, яке досягається більше інстинктом, ніж розумом, ідеться про гідність, буття моральної особистости. Для цього й дано розум. Отже, евдемонізм не є метою життя, і не є метою держави. Але мета є доброю і гідною волею сама по собі. У чому вона полягає? Кант відповідає так: "Істинну внутрішню моральну гідність має лише той вчинок, який здійснюється з усвідомлення обов'язку. Гідність такого вчинку залежить не від його мети, а від принципу волі, згідно з яким здійснюється вчинок. Тобто людина має моральну гідність не стосовно того, гідна вона чи ні того, чого хоче, а стосовно тієї підстави, на якій вона хоче вчинити, стосовно тих спонук, із силою яких вона захотіла вчинити і вчинила".

Звідси ми отримуємо поняття доброї волі: добра воля – це та воля, яка скеровується не уявленням про мету, а переконанням, що її обов'язок є вчинити, як належить, – яка, отже, скеровується законом. Оскільки цей закон, з одного боку, ми накладаємо самі на себе, а з другого, цьому закону прагне протидіяти самолюбство, то коли ми перемагаємо егоїзм, у нас виникає повага до закону. Таким чином, об'єктивне уявлення закону стає почуттям поваги до нього. Отже, та воля є доброю в собі, яка скеровується повагою до того, що в собі є законним, чесним, має внутрішню гідність, тобто [є] повагою до обов'язку. І ось єдиним принципом доброї волі служить повага до закону.

Але ми ще не знаємо, в чому ж полягає цей моральний закон, виконання якого надає моральної гідности, ми не знаємо змісту того закону, думка про який має бути двигуном волі. Оскільки добра воля не мотивується жодними схильностями, а лише повагою до закону, то цій волі нічого не залишається, як діяти у відповідності з законом, тобто нічого не залишається, крім формальних дій. Або ж цей закон має бути суто формальним. А саме: я завжди повинен діяти за таким правилом, яке є всезагальним законом. Ось перше визначення формального морального закону, у відповідності з яким ми маємо діяти, аби здобути значення і моральну гідність. //

196 "Ідея морального закону, – вчить Кант, – не запозичена емпірично з фактів життя. Поняття про гідність моральної особистости, поняття ідеї обов'язку розкривається не як дане досвідом; до того ж у житті дуже часто трапляються вчинки, що суперечать обов'язку, або вчинки, що випливають із

сторонніх спонук. Але, незважаючи на це, ми обговорюємо їх згідно з одним мірилом. Навіть неможливо зазначити у досвіді на суто моральні вчинки; в людині присутнє або заперечення гідности, моральности, або ж [їхня] суміш. Отже, в емпіричних фактах жодною мірою не можна відшукати підставу моральних законів. Людина постійно перебуває у боротьбі між прагненнями розуму і потягами серця.

Внаслідок такого становища людського серця, розум іде слідом за потягами серця і прагне виправдати свої вчинки софістикою моралі: то він прагне укласти угоду між егоїзмом і мораллю, то прагне підірвати значення моральних ідей. З огляду на шкідливий вплив цієї софістики потрібне знання практичної філософії, завдання якої – [з'ясувати], чи достатнім є чистий розум?" У царину цієї філософії входять: виведення моральних принципів, умовний і безумовний імперативи, теорія моральних спонук (ідея обов'язку, вільности та моральних вірувань).

Виведення моральних принципів. "Будь-яка річ, – каже Кант, – діє в природі згідно з законами, лише розумна істота діє згідно з уявленням закону, тобто згідно з принципами, бо розумна істота має розумну волю. Коли розум повністю визначає волю, тоді дії, що пізнаються як необхідні об'єктивно, будуть необхідними й суб'єктивно, тобто воля буде здатною обрати лише те, що розум визнає за добро. А коли розум недостатньо визначає волю, коли вона підлягає і суб'єктивним первинам, які залежать від суб'єктивної властивости природної істоти, коли вона не узгоджується з розумом, тоді дії, що є об'єктивно необхідними, будуть випадковими у суб'єктивному стосунку. Уявлення про об'єктивну первину, безумовно необхідну для волі, що має суб'єктивні спонуки, називається примушенням, а форма примушення – імператив або обов'язок".

Отже, Кант каже, що знання є доброчесністю, але людина підпорядкована потребам, схильностям, пристрастям. Тому можливо, що, усвідомлюючи закон, у якому дано ідею обов'язку, людина не вчиняє дії на його виконання. Звідси випливає, що закон може виступити як імператив, як веління. Між нами і ним – відстань. Ось чому ідея виявляється у формі закону. Тоді як у Платона форма закону була неістотна – чим досконаліша держава, тим більше у ній панує ідея, – у Канта навпаки; усвідомлення того, що людина підпорядкована потребам, схильностям, пристрастям призвело до того, що Кант надає істотного значення формальному законові. Що ж звідси випливає?

Погляд Канта на державу набагато позитвніший, ніж погляд Платона. Формальний закон у Канта виходить на пер-

ший план. "Дія, – вчить Кант, – завжди буде законна; коли вона така згідно з совістю, внутрішнім характером, то вона – моральна, а коли вона така згідно з зовнішньою формою, то вона – юридична.

Кант поділяє імперативи на умовні, або гіпотетичні, й безумовні, або категоричні. Гіпотетичний імператив діє завжди стосовно якоїсь мети, якої ми домагаємося. Наприклад, тому, хто має на меті берегти здоров'я, умовний імператив каже: не віддавайся пристрастям, не насолоджуйся понад міру. Тому, хто хоче бути щасливим, умовний імператив каже: не розпалюй своїх спокус; коли хочеш уникнути злиднів – живи помірно.

Але на цьому умовному імперативі, очевидно, згода людей неможлива. Інша річ категоричний імператив. Він визначає дію, необхідну саму по собі безвідносно до мети; у ньому не міститься нічого, окрім закону відповідности. Тому безумовний імператив висловлюється наступним чином: "чини згідно з таким правом, стосовно якого ти міг би бажати, аби воно стало всезагальним законом" або "чини так, аби право твоєї волі могло мати вартість принципу всезагального законодавства". Це спільна форма для пізнання усіх моральних та юридичних законів.

Отже, ми бачимо, що і тепер Кант мислить у царині суто формальній. Він не сказав нам, у чому ж полягає цей моральний закон, а назвав нам лише метод, як відшукати його, метод для випробування вартости цих правил або цього закону: "Коли ти бажаєш щось зробити, – вчить Кант, – то спитай себе: чи захотів би ти жити в такому суспільстві чи спілці, де всі прагнули б чинити згідно з обраним тобою правилом, де твоє правило діяло б з неухильністю закону природи? Коли погодишся, то це правило безумовне, об'єктивне, а коли ні, то воно індивідуальне". Злодій ніколи не захоче, аби в суспільстві усі були злодіями; також скнара не захоче, аби всі були скнарами. Очевидно, що Кант став тут на безперечно непорушну позицію; від закону ми вимагаємо, аби він був загальнопридатний, безсумнівний; Кант і показує, яким чином ми можемо визачити цей закон добра, зрозумілий для кожного.

Зміст категоричного імперативу. Отже, люди знають, у чому полягає категоричний імператив, у чому полягає практичний закон, згідно з яким ми підносимось від тварин до моральної особистости. Питання полягає ось у чому: чи є такий практичний закон, який владує без примушення, і чи є підстава коритися йому? Цей закон має бути всезагальний і загальнопридатний. Коли такий закон

є, то він має узгоджуватися з поняттям волі, розумної істоти загалом. Воля розуміється як така, що має свою мету і свої мотиви. Ця мета полягає або у волі розумної істоти, або у її здатності бажати. Перша – це природжена воля, друга – потреби, прагнення. У першому разі воля є метою сама по собі, у другому – метою для сторонніх цілей.

Коли дія є не метою, а засобом, коли вона стосується чуттєвого середовища, тоді ми здобуваємо гіпотетичний імператив, // матеріальну мету. А коли, навпаки, у ній є 197
щось таке, що саме в собі є метою, що як таке може бути підставою до закону, то в ній міститься підстава категоричного імперативу. Ця мета – власне розумна істота, причому вона не може розглядатися як засіб для якихось подальших цілей. Подібно до того, як людина дивиться на власне буття, так само вона дивиться й на буття кожної іншої розумної істоти. І таким чином ми переходимо до об'єктивних принципів, з яких мають виводитися суспільні закони волі.

Формула цього принципу: "чини так, аби людина була для тебе метою, а не засобом". Ось перехід від форми до змісту формального закону. Якби були закони та істоти, які слугували лише засобом для досягнення цілей, то, очевидно, нам не піднестись до висоти морального буття. Але є такі закони та істоти, які не можуть бути засобом; таким є розумні істоти та їхні закони. Назвемо цю істоту та її закони людом. Оскільки ця істота та її закони є метою, а не засобом, то форма морального права така: "чини так, аби люд у тобі та інших був метою, а не засобом". Є щось священне за своєю суттю; це взагалі царина розуму, це зокрема людська істота і люд. У фізичному світі ми маємо всі речі як засоби; у моральному світі – людину і люд як мету.

Коли ми поєднаємо тепер два виведені принципи – "чини згідно з законом, вартість якого робила б його законом для всіх", і "чини так, щоб людство завжди було метою, а не засобом діяльности", то звідси випливає те положення Канта, що воля розумної істоти має розглядатись як воля законодавча, яка у своїх законах висловлює розумну загальнопридатну ідею. В моральному світі кожен сам дає собі такі закони, які є законами для всіх. Воля не просто видає закон, а [видає] такий закон, який має силу для всіх. І далі, воля є законодавцем не лише тому, що дає собі закон, а й тому, що дає загальнопридатний, об'єктивний закон. У цих двох визначеннях і полягає автономія волі.

На противагу автономії є гетерономія, яка відбувається тоді, коли воля шукає визначення не в придатності своїх правил, а десь у різноманітних випадкових положеннях. Тут не воля дає собі закон, а випадкові положення людини дають волі закон. Очевидно, що гіпотетичний імператив буде належати до гетерономії. Оскільки людина є метою в собі, то вона має гідність. І вся моральна велич полягає у тому, що людина сама собі дає закон і закон такий, який є законом для всіх.

Таке становище можливе через вільність. Але оскільки людина залежить від чуттєвого світу, то моральний закон виявляється у категоричному імперативі – законові слід коритися, його треба слухатися. Тут філософія уперше показала, як чиста вільність суміщається з вимогою обмежити себе для виконання закону. Це явище стосується таких істот, які, з одного боку, мають розумну волю та розум, з другого – чуттєвість і чуттєву волю.

Зауваги стосовно внутрішньої вартости моральної особистости. У царині цілей усе має або ціну, або гідність. Що має вартість, на те місце можна поставити і його еквівалент. Але в людині є щось таке, що не має ціни, тому й не має еквівалента; бо те, що вище від ціни, не допускає зовнішнього еквівалента, маючи ціну в самому собі. Отже, все, що належить до людських потреб, те має ринкову ціну; а що має ціну в собі, те має внутрішню гідність. Добра воля визначається саме тим, що саме в собі може бути метою.

Ознаки цієї доброї моральної волі такі: 1) розум визначає спрямування волі незалежно від емпіричних спонук, від здатности бажати (на противагу Русо, Гобсу, Спінозі). 2) Це визначення волі є правилом, стосовно якого виникає бажання, аби воно було законом для розумних істот загалом. 3) Це правило має внутрішню вартість, до того ж розумна істота під нею стає метою для самої себе.

Автономія розумної істоти. Ідея вічного миру. Розглянемо вчення Канта про автономію розумної істоти, вчення, яке стало тепер популярним.

Наскільки людина автономна, маючи розум і розумну волю, настільки ж вона й гетерономна, будучи частиною природи, яка керується потребами і зазнає тиску схильностей та пристрастей. Наскільки людина як розумна істота є рівноправним членом серед собі подібних, настільки ж вона індивідуальна і нещасна як частина природи. Розум прагне до універсальности, природа – до індивідуальности. Внаслідок цього, чи не є це поняття автономії одним із тих, які немислимі у виконанні? Ця суперечність між людиною як розумною істо-

тою з розумною волею, і людиною як частиною природи привела Канта до досліджень у його творі "Про вічний мир".

Вперше з'явився філософський твір з таким заголовком, який пробудив найбільший інтерес. Ідея і раніше поєднувала людей у одну державу. Історія відзначила Александра В[еликого] як такого, що намагався реалізувати цю ідею. Але його універсальна держава не була настільки досконала, щоб у ній можна було уявити вічний мир.

Кант розглядає відношення людини як автономної особистости і як частини природи [до світу] і визначає умови, за допомогою яких стала б можливою реалізація ідеї вічного миру. Спочатку Кант розглядає принципи права, держав і народів, як їх уявляє розум, а потім ті вимоги, виконання яких наближало б до вічного миру. Ці вимоги такі: 1) попередні; 2) позитивні.

1) Попередні вимоги. а) Мир між державами не повинен бути укладений так, щоб у ньому містились зерна // 198
майбутньої війни; б) жодна сила у державі не повинна здобуватись через дарування, купівлю і т. ін.; в) моральне опікунство у державі повинне з часом щезнути; г) держава не повинна багато позичати; д) не повинна втручатися у внутрішні справи іншої держави; е) держава під час війни не повинна порушувти договори (порушення капітуляцій і т. п.).

2) Позитивні умови. а) Громадянський стан у кожній державі має бути республіканський, тобто заснований на принципі рівности та вільности. Це особливо необхідно з огляду на війну: громадяни, які несуть на собі увесь тягар війни, не легко зважаться на неї, а монарх зважиться легко, причому він нічого не втрачає від війни і зважується на неї заради свого задоволення, доручаючи дипломатам виправдати її важливими потребами і спонуками. б) Уряд народів має засновуватися на федералізмі держав (отже, тут йдеться не про універсальну державу, а про спілку незалежних держав). в) Всесвітнє право має обмежуватися умовою загальної гостинности. (Це – чудова ідея космополітизму, але яка реалізується у європейських державах).

Заходи для здійснення ідеї вічного миру. Але коли б ці вимоги для запровадження вічного миру, федерація держав та ін. були надані до здійснення силам людини та її сваволі, то довелось би сказати, що це лише бажання доброго серця, яке не має ґарантії здійснення.

Автономія і природа. Між тим є сила, яка веде людство до цього ідеалу протягом тисячоліть; це – природа. Кант каже: ґарантію вічного миру ні у чому не можна знайти, окрім природи; вона прагне породити згоду із найворо-

жіших ідей. Цю природу можна назвати долею; але якщо зважити на її доцільність, то вона виявиться якоюсь мудрою, вищою причиною, яка здійснює цілі світу. Принципи моральної гідности й морального життя не містяться у природі, але неусвідомленими діями вона веде до здійснення цих законів згідно з законами механізму. І хоча тип цієї причини ми не можемо пізнати, однак ми можемо й повинні покладатися на її провідництво. Кант був переконаний, що ми віримо й повинні вірити у божество, яке керує світом. Що ж зробив доцільний механізм природи, що ж дало ґарантію вічному миру?

Згідно з метою тваринного існування людей, природа влаштувала Землю так, аби люди могли жити на ній. Але разом з тим природа за допомогою війни загнала людей у найвіддаленіші частини Землі – війна, таким чином, закладена в людській істоті.

Далі природа здійснює й цілі людського розуму: вона спонукає людей до обмеження їхніх честолюбних схильностей через підпорядкування громадян законам і таким чином формує рівність та вільність. Держава походить не з вищих спонук, а з людських схильностей, які спонукають до цієї спілки. Далі природа охороняє самостійність цих держав від завоювання владарів, від злиття їх в одну монархію. І з цією метою вона користується відмінністю мови й релігій. Хоч ця відмінність дасть привід до війни, однак із розвитком культури вона веде до швидкої згоди, яка зумовлюється рівновагою. Таким чином, Кант зазначає, що право народів має тісний зв'язок із мовою й релігією народу. Ось чому Кант вважає раціональним утворення федерації держав, а не утворення єдиної монархії чи єдиної республіки.

Як природа поділила ті народи, які держава могла б поєднати, так, з другого боку, вона поєднала тих, яких поняття всесвітнього громадянства не вберегло б від війни. Тут ідеться про дух торгівлі, який несумісний з війною. Саме так, [і] оскільки серед усіх засобів існування найнадійнішими є гроші, то держава змушена сприяти запровадженню миру, своїм посередництвом попереджувати війну між іншими.

Дух промисловости й торгівлі до того робить інтереси усіх народів солідарними, що коли дві держави вступають у війну, то всі інші так само зазнають збитків від неї, як і воюючі, а тому всі намагаються попередити війну або скоріше покласти їй край, коли вона вже почалася. Це глибокий закон, [на] який звернув увагу Кант. "Таким чином, – робить висновок Кант, – природа через механізм людських схильностей ґарантує вічний мир. Звичайно, усього цього не досить, щоб народився вічний

мир, але зате це накладає обов'язок на всіх прагнути до цього вічного миру".

Автономія і платонівська ідея. Ми бачили, як Платон зазначає, що покірність законові не гідна людини, що людина має бути простим виявом ідеї, яка її надихає, а не виконавцем закону, його підлеглим. Тепер у Канта ми не бачимо цієї ідеї, хоч він також розумів, що вільність є внутрішньою стороною моральної особистости. Але в цьому відношенні [до] державного ладу нема різниці між Кантом і Платоном. У Канта закон перейшов у автономність; оскільки розумна істота сама собі дає закон, який водночас має вартість і значення для всіх розумних істот, то формальний закон стосується людини так само, як ідея у Платона. У Канта коритися законові й бути автономним – одне й те саме. Тому коли ми кажемо, що людина кориться ідеї, що її надихає, і коли ми стверджуємо, що вона [людина] автономна (за Кантом), то це одне й те саме. Отже, у Платона і в Канта ми маємо одне й те саме вчення, лише висловлене у різних формах.

Вчення Русо про верховенство народу і вчення Канта про автономію. Як співвідносяться між собою вчення Русо і вчення Канта? Верховенство народу в Русо походить із суми воль; лише те, що всі мають цю волю, робить цю загальну волю джерелом права і справедливости. Очевидно, що таке вчення Русо запроваджує деспотизм маси, проти чого поставав Ціцерон, кажучи, що хоч римський народ і визнає щось за право, але з цього не випливає, ніби воля народу – джерело права.

Цілком іншу ідею, ніж у Русо, бачимо в Канта. Чому воля автономна? Так вона спрямовується законами, які за своєю внутрішньою вартістю мають значення для всіх. Ось аналіз цього вчення: коли ми відкриваємо математичну істину, таку, яка // ще не була відома до цього часу, то 199
вона має універсальне значення, але не за домовленістю, а тому, що вона має вартість істини. Істини стають універсальними не через договори, а через ті універсальні підстави, які роблять їх універсальними. І оскільки лише людина відкриває думку, яка має значення істини, то вона обов'язкова для всіх.

Подібним же чином, коли воля визначається згідно з усезагальним законом, коли цей закон є загальнопридатним, то, очевидно, що не потрібно згоди для підкорення законам волі, всезагальність моралного закону буде випливати не з договору, а з вартости його основ. Це цілком інше поняття про особистість та верховенство народу, ніж у Русо. Згідно з вченням Канта, народ має верховенство не внаслі-

док голосування, а внаслідок думок. "Ius sapientioris" [пра-
во мудрішого], таким чином, прийнято Кантом як не-
від'ємне право. Тому не може бути дуалізму між урядом
і народом, а народне верховенство не є несумісним з вер-
ховною владою.

Так мало б розвиватися [це вчення], якби воно не пост-
раждало від пересудів Томазія та ін. Тільки-но моральна
філософія Канта стала відомою, вчення про автономію ста-
ло таким же популярним, як і вчення Русо про верховен-
ство народу. Але ідея автономії тлумачилася фальшиво. Так
звані вищі мудреці вирішили, що вони мають право не
коритися об'єктивному моральному законові й почали керу-
ватися суб'єктивними думками. Внаслідок цього нерозуміння
ідея автономії надала ідеям Русо нової сили – начеб-то
держава і право походять із вільного договору особистос-
ти, а звідси, ніби-то право залежить від сваволі, від підко-
рення і не підкорення йому особи. Письменники після Канта
почали вбачати в його ідеї автономії санкцію верховенства
народу Русо, хоч Кант у своєму вченні не давав для цього
жодної підстави.

Загальні висновки із системи Канта. У вченні Канта
автономія є вільність, тобто властивість волі, згідно з якою
вона не залежить від жодних випадковостей. Ця автономія
волі є не підставою, а наслідком. Коли вона має своїм моти-
вом моральний закон, тоді вона є вільною і автономною;
вона вільна також тоді, коли ставиться до інших як до
вільних, коли шанує їх вільність. Не воля дає собі закон, а
закон дає волі автономію – дає згідно з силою своєї універ-
сальности та вартости. Звідси можлива незалежність особи.
Кант зауважує, що ця вільність, автономія належить лю-
дині, коли вона розглядається у своїй ідеї.

Вартість закону визначається його придатністю бути за-
конодавцем узагалі в царині розумної істоти. Але звідки ми
знаємо, що ця якість властива законові? Відповідь на це
Кант дає у вченні про тип закону. Цей тип висловлено та-
ким чином: "Запитай себе: якби твоє право було прийняте
у державі чи спілці як неухильний закон, то чи захотів би
ти жити у такій державі чи спілці?". Але якою чудовою не
була б ця вказівка Канта, вона, однак, містить у собі
наступну двозначність, яка призводить як Канта, так і його
послідовників, до спотворення цього вчення про моральну
особистість людини і про сутність держави та права.

А саме, залишається невизначеним, у якому розумінні
узагальнити закон, випробувати те, бажаний він чи ні?
Уявіть, що стосовно цього правила сили перебувають у
пасивному стані. "Чи захотів би ти, – запитує Кант, – жити

у такій спілці за таким правилом?". Ні. Але далі запитуємо, а чому не захотів би? Очевидно, що згідно з засадами егоїзму; так, скнара не захоче, щоб його правило у суспільстві прийняли як закон. Отже, очевидно, що за такого тлумачення таке керівництво для відшукування загальнопридатного закону було б егоїстичним.

Але людина як істота моральна не може себе усвідомлювати інакше, як членом царини розумних істот, покликаних реалізувати цю царину, "робити її можливою через свою вільність". У цьому розумінні ідея автономії є однією з найглибших ідей після вчення Платона про сутність людини. А саме, як головна мета усього людина здійснює в собі сили цілого морального світу. Наприклад, якщо взяти атом, то в ньому можна здійснити відображення цілого світу, у ньому є відображення світла, теплоти, тяжіння і т. п. Для всеохоплюючого розуму цей атом видався б відображенням і носієм усього видимого світу.

Так само й людина зосереджує в собі всі властивості та сили морального світу. Коли людина перебуває на такому ступені, то очевидно, що в моральній царині вона є законодавець, до того ж вона пізнає божественний закон. Звідси зрозуміло, чому закон любови безумовний, оскільки згідно з цим законом кожен присвячує себе іншому, зрозуміло, чому людство є метою, а не засобом. Таким чином, замість того, щоб відкинути цю ідею, ми маємо зрозуміти її в істинному значенні, яке випливає з буквального вчення Канта.

Отже, ось те нескінченно високе вчення Канта: людина зосереджує в собі усі напрямки й сили морального світу, усі різновиди розумних істот. У цьому розумінні вона є автономна. У цьому розумінні й християнство вчить, що "Бог створив нас царями". Підносячись, ми відчуваємо, що в моральному бутті нашої природи є щось по-царському величне.

Знаменно, що у філософії Канта ми немовби повертаємось до Платонового погляду. Там ми звернули увагу на той факт, що Платон не може знайти джерела самостійности приватного права. Таким же чином і філософія Канта не надала місця самостійності приватного права. Якщо право особи визначається тим, що закон, обраний особою, є всезагальним, то яким чином можлива царина приватного права? Якщо припустити приватне право і [право] публічне, то перше буде щезати в останньому. Але безперечно, що приватне право є рефлексом публічного права на окремий факт. Проти егоїзму приватного права філософія Канта свідчить, що він є не що інше, як спокуса сваволі.

ШЕЛІНҐ

Після Канта філософія у вченні про державу обійняла два напрямки; один з них, до якого належав і Шелінґ, робить справді великий крок уперед – вивчає право вцілому через закони всесвітньої історії. Так виникла історична школа (Савіньї). Другий напрямок розглядає право як абстрактну форму, як розум, що звільнився від совісти. //

200 Перший напрям [у розвитку] права вперше після Канта розглядає закон як такий, що зумовлений ходом всесвітньої історії. Суть ідеї зрозуміла з її визначення. Тут мають вплив три чинники: 1) окрема особистість, 2) окрема національність, 3) всесвітня історія. Яскравий приклад розвитку права в іудеїв, елінів та римлян. Прочитайте будь-яку книгу Мойсеєвого Закону, де він оглядає свою діяльність, і ви побачите, що законодавець визнає присутність трьох окремих джерел права у своїй законодавчій діяльності.

Спочатку він розглядає окрему особу іудея, потім ця особа розглядається не абстрактно, а як один із громадян Ізраїля – він споглядає Ізраїль у національному сенсі, а потім в історичному значенні як народу, покликаного запровадити у світі істинне богопізнання.

Таким же чином в усвідомленні цих трьох джерел закону діють Лікурґ, Солон і Перікл. Охорона особи – це аксіома, зрозуміла кожному; потім гаразд цілого – елінської нації, є для Солона, Лікурга та ін. головною турботою; потім усі елінські законодавці усвідомлювали всесвітньо-історичне становище елінського народу і з усвідомленням цього запроваджували закони. (Так, поряд з елінами стояла Персія з деспотичним урядуванням. Греки прагнули протиставити цьому своє самоврядування, яке згодом Платон і Арістотель не визнавали корисним). Отже, всі законодавці діють з усвідомленням цих трьох джерел права.

Шелінґ уперше звернув увагу нашого покоління на те, що в праві обов'язково виявляється сутність всесвітньої історії. Ось перший пункт, згідно з яким почало розвиватися вчення Канта про моральну особистість. У своєму творі про вічний мир Кант показав, яким чином автономна ідея не відмовляється від особистости людини, реалізуючись механічними законами природи. Відповідно до цього Шелінґ показав, яким чином ця автономія реалізується всезагальними законами всесвітньої історії, в усвідомленні якої беруть участь закони природи. Таким чином, у Шелінґа постає людина і поза нею дві форми – природа і всесвітня історія, у творенні якої беруть участь закони природи.

У філософії Шелінґа переважає споглядання цих двох первин, їхнє примирення, їхня гармонія, вища єдність. Призначення людини – зродити у своєму житті божественні ідеї, досягнути богоподібности – завжди виконується рухом по цих двох суперечливих первинах, а потім здійснюється примирення цих двох суперечностей. Так, насамперед два пункти ведуть людину до цієї високої мети – наука і діяльність. Наука – це ідеальна форма розуму; дія – реальне виявлення розуму. Але вони мають одну й ту саму мету – втілення одвічних ідей: коли ми за допомогою знання заглиблюємося в органічні закони природи, то ми безпосередньо споглядаємо живий божий дух, до того ж світ є об'явленням божественної ідеї, проте у скінченних формах.

Але таким самим чином, коли у своїх вчинках ми постійно наближаємося до Бога, здійснюючи всезагальні закони гармонії, повсюдно присутньої істини, добра й краси, то практичним шляхом ми досягаємо тієї самої ідеї, що й шляхом науки. Адже у Шелінґа розвивається умова двох форм – ідеї й реальности, а досконалість полягає у їхньому взаємопроникненні. Так, дано два моменти: людська особистість у знанні та дії (наука і діяльність). Вони протиставляються як ідея і реальність. У чому ж вони зливаються?

"У мистецтві, – відповідає Шелінґ. – Мистецтво є ідея і разом з тим реальність, тіло, але просвітлене духом ідеї. Те, що для моральної діяльности виявляється як ідея, те ґеній художника досягає одразу, одним актом своєї творчої діяльности". Отже, коли поставити завданням особистість людини, то мистецтво вище від науки, до того ж воно становить єдність, гармонію тих двох первин, які були розмежовані (ідея та реальність).

Але хоч творче мистецтво і вище від науки, проте воно не є формою безумовного відкриття людської особистости та життя, до того ж це не може виявитися в чистій ідеї, а лише у розмаїтті індивидів, які поєднуються у гармонійну єдність у державі. Вона є об'єктивно організованою гармонією серед безлічі індивідів; вона є зіткненням моральности, науки й мистецтва. Отже, держава, що виникає так, є розв'язанням того самого завдання, яке вирішує художник. Отже, державі властива сутність художности.

Ми впадаємо в оману, коли вважаємо, що утворення держави здійснюється працею канцелярських інтелектів. Будь-яка єдність не може бути злитою; вона дається органічно. І законодавець лише тоді вносить єдність у життя народу, коли володіє творчим поглядом художника, який знає, що і як робити. Отже, держава є продуктом художности. Але вона

містить у собі ту саму протилежність двох фактів: ідеальний факт у державі є індивідуальна вільність; реальний – тверді приписи позитивного закону. Завдання держави полягає в тому, аби поєднати ці два факти у гармонійну єдність – з одного боку, розвинути в індивідуальному духові підкорення законові й загальній волі, з другого – влаштувати законодавство й адміністрацію таким чином, аби вони задовольняли вимоги індивідуальної вільности. У цьому відношенні держава є здійсненням ідеї права.

Але як суто зовнішня форма виявлення ідеї держава постає в додатковому ідеальному моменті – у релігії, формою якої є церква. Релігія є споглядання Бога у його явленні людям; це явлення здобуває своє відображення у всесвітній історії.

Отже, чотири елементи – наука, художність, держава і церква входять як внутрішні моменти у всесвітню історію. Коли доля частини зумовлена долею цілого, то, згідно з цим законом, доля права зумовлена долею всесвітньо-історичних національностей. Це питання Шелінґ вирішує, коли у своїй системі універсуму виводить ідеї закону, права, моральности та держави. Ці ідеї ми й викладемо, оскільки вони перебувають у зв'язку з автономією особистости розумної істоти.

У визначенні права та держави Шелінґ виходить з визначення вільности. Він уявляє її, згідно з Кантом і Фіхте, як самовизначення. Але при цьому зазначає, що взаємодія розумних істот є необхідна умова для реалізації ідеї вільности. Тому необхідно спочатку розглянути цю умову реалізації ідеї вільности.

Коли ми зустрінемося з іншою емпіричною істотою, то умовою нашої згоди буде обмеження вільности одного вільністю іншого. "Далі, – каже Шелінґ, – [слід] передбачити, що вільність одного знищить вільність іншого". Маючи на увазі цю невизначену ідею, Шелінґ спочатку ставить можливість взаємодії розумних істот без визначення їхньої вільности.

Згідно з його вченням, дії розумної істоти не повинні залежати від випадку; але примусова сила закону повинна зробити неможливою протидію вільності. Це необхідно з огляду на протидію егоїстичним прагненням. Тим часом, про-
201 ти егоїзму нема іншого // стриму, окрім нього самого. Тому слід влаштувати державу так, аби вона змусила егоїзм діяти супроти самого себе, діяти так, щоб він входив у суперечність і ворожість з самим собою.

Таким чином будуть поставлені під охорону право і вільність усіх. Ми бачили, як Кант зазначив, яким чином несвідома природа веде до цієї мети. Шелінґ зауважує, що цьо-

го в готовому вигляді немає, до того ж видимий світ байдужий до дій вільних істот. Той закон повинна вносити лише розумна істота або створювати природа, у якій неухильно панував би природний закон вільности.

Таким природним законом є юридичне життя. Пригадаймо тут вчення Канта про тип моральних законів. Для відкриття всезагального закону потрібно припустити певне правило так, щоб воно діяло з неухильністю законів природи. Тоді з'ясовується, чи можна його вважати загальним і загальнопридатним законом. Далі Шелінґ розвиває вчення про державу. Вона повинна діяти неухильно, як закони природи; але тільки законодавство держави повинне діяти цілком примусово, хоч і в інтересах охорони повної вільности.

Постає питання, а як же створюється така держава? У розв'язанні цього питання Шелінґ відрізняє моральний порядок від юридичного; входить у поняття поділу влад і переходить до всесвітньої історії. Подібно до того, як ми не створюємо тілесний організм, каже Шелінґ, точно так само повинні полишити мрії, що ми можемо створити організм держави, коли він міг бути створеним лише божественною силою, діючою у природі.

Це було глибокою вказівкою на необхідність історичного методу у вивченні права і разом з тим це було глибоким протестом проти революційного напряму епохи того часу. Отже, хто може і повинен запровадити цей людяний лад, за якого наша особистість залежала б не від випадку, не від сваволі, а спиралася б на закон, який діє неминуче, але в інтересах вільности і права?

Відмінність юридичного ладу від морального. "Юридичний устрій, – каже Шелінґ, – несе моральний лад, але суто природний, тобто заснований на механізмі. Цей лад слід розглядати як машину, яка влаштована так, щоб у певному випадку вона діяла певним чином, і до того ж діяла б цілком сліпо, тільки-но станеться цей випадок. Хоч вона влаштована людськими руками, однак вона повинна діяти подібно до природи. Юридичний устрій тим поважніший, чим більше він наближається до механізму природи.

Такий юридичний устрій походить не від договору, згоди чи угоди, а [виникає] сам по собі, за природними законами. Початкове походження держави залежить не від випадку, а від природних спонук, які захоплюють людей без їх відома в цей устрій".

Це основний і безперечний початок у Шелінґа та історичної школи. Спочатку людина живе у державі; а вже

потім помічає, що вона у ній живе; спочатку вона кориться її силам, а вже потім ставить питання, що таке ця держава, як вона виникла і т. ін. Історична школа каже, що держава і право походять так само, як і мова. Людина, лише досягнувши певної зрілости, помічає, що вона розмовляє; але перш, ніж вона дізналася про цей орган слова, вона уже вживала його.

Людину поглинає устрій держави, і лише опісля вона усвідомлює, що живе у державі. Але устрій, який виник із системи потреб, не може бути тривалий, бо не може цілком задовольняти потреб природної людини, а також тому, що вільні істоти коряться механічному ладові лише доти, доки він відповідає їхнім вигодам; зрештою, тому, що цей механізм зазнає змін.

Отже, спочатку необхідно підкоритись конституції, яка сама в собі несе зерно своєї загибелі; до того ж вона заснована внаслідок обставин, під впливом яких народи відмовляються від багатьох своїх прав. Але потім ці обставини змінюються і у цьому разі неминуче настає революція; і тим неминучіше вона настає, чим досконалішою була машина держави.

Поділ влад. Але навіть і конституція, заснована на розумних первинах, залежить від очевидного випадку. Саме поділ трьох влад вважається й дотепер необхідною умовою правомірности і розумности конституції. Монтеск'є доводить, що цей поділ трьох влад необхідний згідно з принципом. Шелінґ зазначає, що і при цьому держава і наші права у подальшому засновкові залежатимуть від випадкових обставин. Немає тієї достатньої ґарантії, яка б забезпечила поділ трьох влад. Неодмінно, з одного боку, відбувається перевага виконавчої влади над іншими, з другого боку, внутрішня безпека цілого залежить від цілости волі усіх, які тримають владу, що очевидно дивно. Отже, необхідна ще четверта влада, необхідна спонукальна сила, яка міститься не у цій конституції. Тут Шелінґ виходить за межі окремої держави і приходить до необхідности федерації держав, які б ґарантували одна одній свою конституцію.

Окремі держави повинні об'єднатися у цю федерацію держав і утворити спільний ареопаг, який мав би у своєму розпорядженні усі сили нації для приборкання непокірної держави.

Ідея всесвітньої історії. Всезагальне законодавство має бути таке саме всезагальне, як і право людини. Держава прагне до того, аби індивідуальність розв'язувала свої суперечки згідно з людським правом; людство прагне до того,

аби народи розв'язували свої суперечки згідно із всезагальним правом. Як же реалізується ідея всесвітнього громадянства, ідея гуманности? Де той закон, який призводить її до здійснення? Виникає сумнів, чи можливо зрозуміти, яким чином всезагальна правомірна конституція може бути реалізована через вільність, яка відіграє таку зухвалу й необмежену роль у взаємних стосунках держав?

Отже, треба відшукати той закон, за яким до вільности приєднується необхідність. Це веде нас до поняття всесвітньої історії. Її треба розуміти як закон, який панує в цілому і частинах, бо не може бути явища, яке не мало б причини
і порядку // в історії. Історію, отже, треба уявляти як 202
систему законів, які роблять можливим явище індивідуальної вільности, егоїзму та необхідність всезагального порядку і спілкування; це система законів, де поєднуються статечність механізму та гра вільности.

Метою історії є поступове піднесення людства до всесвітньо-громадянської конституції; а все інше в людстві слугує засобом для цієї мет; до того ж науки, мистецтва слугують людству тим, що прискорюють його крок до соціального поступу. Отже, поступ людства може бути виміряний не моральним ушляхетненням осіб, не розвитком наук та мистецтв, а ступенем наближення людства до його мети – досконалого юридичного ладу.

Досягнення цієї мети є вічним членом символу віри людства. А коли ми запитаємо про докази того, що людство справді прямує до цієї мети, то взяти їх з досвіду неможливо. Але ця моральна віра у поступ права лежить у моральній сутності людини, в моральних законах цієї істоти. Хто діє в моральній царині, той упевнений, що всезагальні моральні закони уможливлюють досконалий юридичний лад. Ось чому віра в Осяяння не полишає людину, тільки-но вона вступає у моральну ділянку. Вільність не має бути пільгою, милістю, як це сталося з новою державою. Вона повинна бути захищена всесвітнім принципом всесвітньо-історичного громадянства. Отже, виникає певне завдання всесвітньої історії.

Яким чином відбувається, що дії окремих осіб, які не мають між собою згоди, можуть реалізувати таку закономірність, яку ми уявляємо в ідеї розумної держави? Яким чином людство, дбаючи про свою мету, може йти слідом за непохитним, ясним і певним законом? Ця проблема гармонії вільности й необхідности, сваволі й розуму розв'язується ідеєю, яка є не знанням, а лише предметом моральної віри. Сліди цієї віри ми знаходимо в історичній закономірності, яка прозирає в історії, – це віра у божественне Осяяння.

На історію людства як науку про державу існує три погляди: згідно з одним поглядом, історія є справою осіб (нігілізм і атеїзм); згідно з другим, у ній діють нездоланні закони долі (фаталізм); нарешті, Шелінґ доводить, що єдино правильний погляд на історію дано в істині божественного Осяяння, до того ж у понятті Осяяння дано поняття розумности.

Дотепер людство пройшло три періоди у творенні вселюдської держави: перший, у якому принципом була доля; цей період славний дивами стародавнього світу; другий період, коли принципом була природа. Цей період розпочинається з розширення римської імперії. Тут видно присутність вільности волі, невгамованости пристрастей і, одначе, тут уже здійснюється зведення народів, їхніх релігій і виникнення універсальної, хоч і абстрактної держави. Третій період, коли панівним принципом слугує ідея Осяяння. Тут два перші моменти поєднуються в одній вищій ідеї божественного Осяяння. Отже, під цією ідеєю повинні йти як життя окремої людини, так і життя окремих націй, і лише за цієї умови можна поєднати всі окремі нації в одну державу.

Така держава, яку народжує всесвітня історія, повинна виявитись як художній витвір; його взірець – республіка Платона. Шелінґ висловлює глибоку шану до ідеї античної держави; але також зауважує, що за умови того крайнього відокремлення громадського життя від приватного, яке помічається тепер, нема змоги наблизитися до здійснення цієї ідеї в Новий час, коли дипломатія не входить у державу з творчим елементом. Лад нової держави Шелінґ подає як дикий на, противагу взірцеві стародавньої держави.

ФІЛОСОФІЯ ПРАВА

ДЕТАЛЬНИЙ КОНСПЕКТ ЛЕКЦІЙ ОРДИНАРНОГО ПРОФЕСОРА П.Д. ЮРКЕВИЧА

Москва, 1872 р.

Переклад із російської



ФІЛОСОФІЯ ПРАВА

"Природне право вище від звичаю і закону; воно – витвір божества, а Бог не каже про себе: я є звичай, а каже: я є істина і життя. Якщо звичай і закон суперечать істині, то їх треба відкинути, хай би за ними стояв авторитет віків. Час не узаконює помилок і давність не робить їх кращими. Коли мовить істина, тоді замовкає всякий авторитет". Dist. VIII, c. d.

"Instinctus naturae et ratione proveniens; et ius et tali natura proveniens elicitur naturalis aequitas"[1] Глоса //

2 ЗАГАЛЬНИЙ ВСТУП

ЛОГІЧНА ПОЗИЦІЯ ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ ПРАВА СЕРЕД ЮРИДИЧНИХ НАУК

Беручись до викладу нашої науки, ми мусимо визначити її логічну позицію серед юридичних наук, аби тим [самим] зрозуміти завдання і мету, що вона мусить досягти.

Юрист, як юрист передусім, мусить знати позитивне право, або те, що діє. Але, усвідомлюючи цей обов'язок, ми зустрічаємо в університетському курсі таку масу явищ і стосунків під іменем права, що виникає запитання – чи можна все це вивчити? Це питання, поки що практичне, отримує особливе значення, коли ми серйозно поставимося до завдання, що є у понятті знання.

Знайомство з багатьма предметами треба відрізняти від знання. Що таке знання? Дійсність переводиться у світ наших думок – ось звичайна ідея знання. Для розв'язання цього завдання треба мати, з одного боку, правильність і визначеність спостереження, повноту у визначенні й засвоєнні даного, з другого – точність і послідовність думання. Отже, потрібно уникати двох вад, щоб мати істинне знання: 1) потрібно бути обережним проти підробки уявлення – що досягається визначеністю спостереження і правдивістю засвоєння фактів; 2) треба бути обережним проти логічної підробки – що досягається стрункістю й послідовністю ду-

[1] *лат.* Природний інстинкт виявляє себе і в розумі; право, виявляючи себе і в такій природі, породжує природну рівність.

мання. Якщо ми розв'яжемо ці двоє завдань (правдивість спостережень і точність думання), то // наша діяльність 3
відповідатиме ідеї знання.

Просте, мабуть, завдання знання для юриста ускладнюється особливістю тих предметів, які він вивчає. Природодослідник, наприклад, спостерігає факти, групує їх, і він може бути впевнений, що отримає справжню ідею. Коли він досягає цього, у нього починається друге завдання – починається тлумачення певного явища за певними законами. Оцієї зручности юрист і не має. У моральних науках (юридичних особливо) кожен факт уявляється в непевних рисах. Ваші факти у документах: первинне завдання розв'язується тут не інакше, як з'ясуванням факту засобом тлумачення. Очевидно, не так думали в старовину: "da mihi factum et dabo tibi ius".[1] (Ця думка переважала до появи філософії права). Кажучи точно, в цьому вислові визнається складність [завдання] дати юридичний факт, складність [прагнення] констатувати його. Що ж до другої половини вислову, який немовби наголошує на легкості судового вироку, тільки-но констатовано факт, то це слід приймати з великим обмеженням.

Якщо тільки з допомогою судового або слідчого процесу констатувати факт, то право легко визначається в тому випадку, коли є позитивний кодекс; до того ж – про справедливість останнього розмірковувати не слід. Але очевидно, що в такому разі ми зайшли б у формалізм, який дає праву канцелярський характер, ми стали б на той ґрунт формального права, де немає справедливости, немає нічого вищого, що є поза писаними статтями закону. На щастя, ми можемо звернути увагу на проґрес Європи у праві: відома теорія громадянського права, що судді в наш час дається багато статей кодексу для вибору, коли він виносить вирок; вибір статті він мусить робити за ідеєю справедливости.

Таким чином, позитивний закон шукає підтримки в особистій мудрості судді. Заперечення формалізму видно і в тому, що судді дається право у певних випадках міняти особистий склад присяжних. Якщо життя йде у такому напрямку, то що можна сказати про ті юридичні науки, які до цього часу захищають формалізм права? Сувора неупередженість спостереження і тонка логічність є суттєвою вимогою для юриста. Погляньмо на те, що здійснюється у нашому дусі, коли ми намагаємося йти до цієї суворої неупереджености спостереження і тонкої логічности? За умови цих суворих ідей юридичного знання виходить і несвідомий наслідок, який потрібно назвати юридичною освітою. Знання треба відрізняти від освіти, хоч

[1] *лат.* Дай мені вчинок і я дам тобі право.

безперечно, що джерело юридичної освіти лежить у юридичному пізнанні. Відмінність між знанням і освітою така сама, що й між множинністю і єдиністю: пізнань багато і вони різні,
4 освіта одна. Часткові відомості з царини публічного // права, громадського, фінансового і т. п. складають одну звичайну юридичну освіту. Як це стається?

Звичайна юридична освіта здійснюється за загальним психологічним законом – усі відомості з царини юридичного світу зводяться свідомим Я в одну свідомість. З часткових відомостей, з часткової єдности складається звичайна юридична освіта. Таким чином, освіта взагалі й юридична зокрема має дві досконалості – досконалість вченого і досконалість справді людську, яка закладена в одній загальній освіті. Про першу ми не кажемо – умови її відомі. Значно менше зрозумілий другий бік, внутрішній. Позитивна особиста досконалість лежить у цій внутрішній освіті, й часто нам самим доводиться оцінювати її за уривчастими явищами.

Вам доводилося спостерігати людину, яка вирізняється особливим тактом дій, тобто таким даром, яким вона розрізняє істину здалеку, ніби внутрішньо вона впізнає суть справи. Звідки цей інстинкт істини? Це явища загальної освіти. Отже, треба помічати у вченому вченого і вищу людяність, необхідну для того, щоб розрізняти хоча б у даному факті правду і неправду, істину й облуду. Тепер виникає запитання: чим досягається досконалість юридичної освіти? Від чого вона залежить? На основі психології відповімо – ця досконалість досягається: 1) відносною кількістю відомостей, 2) вона залежить від закону, за яким ці відомості збираються.

У нашому дусі, так би мовити, панує право сильного: якщо певне коло явищ ми вивчаємо повністю, то ідеї з цього кола будуть панівними у нашому дусі. Так, хто багато вивчає публічне право і мало вивчає приватне, той не може, наприклад, зрозуміти відокремлення суду від адміністрації, не може зрозуміти, аби щось було залежним від держави. Так відбувається розлад між приватним правом і державним, між правом і моральністю, між формалізмом права і справедливістю. Так відбувається і однобічність юридичної освіти. Аби уникнути цієї однобічности, необхідно підпорядкувати набуття освіти певним законам, які подає філософія права.

Звідси видно місце цієї науки серед інших, бо вона має завдання подати закони загальної і єдиної освіти. Два стародавні народи – греки і римляни – славним шляхом рушили в напрямку юридичної освіти, отже, у греків панівною була філософія права, у римлян вийшли на поверхню окремі дисципліни права. Грецький ґеній вважав філософію

основною наукою в юридичній освіті; римський ґеній витворився у розробці окремих інститутів. Найкраще було б, якби нам удалося поєднати обидва ці напрямки в // юридичній 5
освіті. Але саме в наш час, що характеризується панівним позитивізмом, відверто висловлюється неприхильність до філософії як до осердя юридичної освіти. Меншість стоїть за філософію, але в масі домінує забобон, який хотів би зосередити всю освіту на позитивних науках. Причин такої неприхильности до філософії немало.

Перша причина полягає в історії розвитку науки. XIX століття є переважно століттям практичних винаходів і вдосконалень, наука стала їхнім органом. Лише ті науки, які приводять до практичних вдосконалень і винаходів, зосереджують на собі увагу і сили наукового світу. Друга причина та, що сучасна людина занадто байдужа, зайнята дрібними життєвими інтересами, які вона дуже цінує і мало схильна до абстрагування. Вона так охоплена вимогами обов'язку на різні життєві потреби, що не має часу перейнятися тими ідеями, які постають за філософською освітою. Це – характерна риса напрямку нашої епохи, на яку скаржаться поважні німецькі мислителі. Третя причина, важливіша, полягає в надто кваплившому перенесенні юридичного погляду на людину, так ніби юридичні й людські переконання – врівноважуються. При цьому зауважується, що суспільство завжди вимагає від кожного з нас якоїсь частинки, чогось приватного, спеціального.

Не маючи достатньо сильної моральної вільности, ми підпорядковуємося цій вимозі й, таким чином, наша освіта стає однобічною. Але в цьому явищі полягає глибока неповага людини до самої себе. Якщо людина задовольняється однобічною освітою лише тому, що цього вимагає суспільство, то вона приносить зайву жертву, а отже, не поважає себе. Джон Стюарт Міль в одному із своїх творів "Про вільність" доводить, що в наш час впровадився китаїзм. А йому суттєво властивий абсолютний позитивізм. Цьому з успіхом могла б протидіяти філософія. Однак якими не є однобічними ті напрямки життя, що їх вимагає суспільство і якими обумовлюється однобічність нашої освіти, кожний з нас відчуває потребу правильности і єдности в освіті, але думає, що це станеться саме собою.

Це таємне почуття єдности стає свідомим, коли ми з царини нашого суб'єктивного світу переходимо в царину об'єктивного світу. При огляді наук кожний відчуває, що потрібно, аби щось об'єднувало нас. Разом з цим настає можливість і філософської науки, яка є системою відомостей, що підлягають певній єдності. Вивчаючи, наприклад, права

6 людини як громадянина тієї чи іншої держави, // як члена сім'ї, асоціації і т. п., ми зустрічаємося з різними думками про право, поданими під певними принципами держави, сім'ї, асоціації і т. п. Чим краще вивчаються ті права, тим сильніше відчувається потреба єдности, бо право людини як громадянина держави протиставлялося б правам її як сім'янина, тобто одне право при порівнянні знищувало б і паралізувало всі інші.

Хто ж запевнить нас, що всі права мирно тримаються одне біля одного, хто запевнить, що вони не фіктивні? В цьому ніхто не запевнить нас, і поки цього немає, сама наука буде фіктивною. Лише за однієї умови ми можемо бути впевнені, що всі права і закони не фіктивні, або всі їх будемо виводити з прав людини, якщо в основі прав буде людське право. Коли почалося дослідження цього, то Платон і розв'язав це завдання. Ось друге завдання філософії права, ось її місце серед інших наук. За таким завданням філософії права цю науку можна назвати філософією людського права.

ПОЗИТИВНЕ ВЧЕННЯ ПРО ПРАВО І ДЕРЖАВУ

Основи державного життя. Держава як органічне ціле має свою душу. Ця душа належить їй як і іншим одухотвореним істотам (тварини, рослини) і як істоті моральній. Душа у першій формі є діяльність інстинктивна, що реалізує мету з іманентних, несвідомих потягів – кохання; душа у другій формі є самоусвідомлююча, свідома справедливість. Справедливість і любов складають дві сили, що творять цілісний організм державного життя.

Отже, Арістотель визнає ті самі основи державного життя, як Пітагор і Платон. Велике, що ми маємо тут від Арістотеля і що не зустрічаємо в усі епохи розвитку нашої науки, є його глибокий аналіз ідеї справедливости і любови. //

Аналіз ідеї справедливости поданий у “Політиці”, “Никомаховій етиці”, у книжках, які дійшли до нас у зіпсо- 154
ваному вигляді, з місцями, розкиданими по різних розділах так, що дослідники часто не можуть знайти системи. Крім того, Арістотель шляхом аналізу прийшов до визначення різних видів справедливости, що позбавило Рау, Штуриса, Гейстенберга й інших можливости знайти принцип, якого він дотримувався. За уважного вивчення я доходжу висновку, що, визначаючи види справедливости, Арістотель розглядає людину в різних її життєвих сферах і вчить про справедливість у загальнолюдському (об'єктивному), політичному, соціальному і індивідуальному аспектах. Звідси:

Види справедливости. 1. Справедливість, що визначається ідеєю законности, розглядає людину стосовно підпорядкування її закону. Цю справедливість Арістотель називає загальною або об'єктивною. Він визначає її спочатку наочно. Що таке справедливість узагалі? Це є діяльність згідно з тією нормою, яка визначає наші права. Якою ж? Норм взагалі дуже багато в суспільстві. Так, багаті висловлюють претензії на великі права заради свого багатства, вільнонароджені – заради свого походження і всі, хто має досить індивідуальної сили, висловлюють нескінченні вимоги, які повністю відповідали б їхньому егоїзмові. Керовані егоїзмом, ми можемо перетворити іншого на наше знаряддя і вимагати від нього все, що він має. Але такі вимоги, звичайно, несправедливі. У державі як загальній спілці кожний громадянин має суттєву вагу не за багатством або знатним походженням, а за своїми громадянськими чеснотами, за своєю діяльністю для загального гаразду. Тому, що справедливе і що не справедливе визначається не індивідуальним

розрахунком, а об'єктивною метою держави, ідеєю загального гаразду. Мета держави полягає в її законі. Звідси справедливість є діяльність, що відповідає законові, або справедливість є те, що визначається ідеєю законности.

Теза. Справедливість не санкціонує законів природи, а санкціонує закони держави, які протидіють відлюдності законів природи.

Отже, об'єктивні основи, за якими визначаються права кожного, лежать у законі. У якому? Насправді, вчить Арістотель, існує стільки законів, скільки різних видів держав, отже, не можна не визнати, що людська справедливість різноманітна: одна в монархії, інша в аристократії, ще інша в політії. Справедливість, яка відповідає тому чи іншому державному ладові, звичайно, є об'єктивна, бо й тут громадянин у своїй діяльності відповідає об'єктивній нормі, яка є в законі, і все ж така справедливість гіпотетична (умовна),
155 вона має значення за // умови існування певної держави. Якщо уявляти державу досконалу (ідеальну), то в ній чесноти громадянина будуть тотожні чеснотам людини, бо поняття громадянин і людина збігаються.

У цьому розумінні об'єктивна справедливість є абсолютною, вона є суттю ідеальної держави, тобто вона є поєднання всіх чеснот. Це вчення про справедливість як суть ідеальної держави показує, що Арістотель відданий античному поглядові на державу як на моральну особистість.

Таким чином, за Арістотелем, у державі взагалі як загальній спілці (де закон випливає із суті спілки людських взаємин) в об'єктивному розумінні: 1) справедливість є законність; 2) справедливість є чеснота. Перше визначення може здатися формальним, але Арістотель аналізує його і від нього логічно переходить до другого, з'ясовуючи: істинне виконання закону або суть законности. Тут Арістотель виступає проти вчення про формалізм права. Закон, на його думку, не є буквальним приписом кодексу, але тими правилами, які випливають із суті спілки людських взаємин.

У першому випадку закон є запроваджений припис, який може бути виконаний формально, в другому випадку він є гаразд. Виконати закон як припис справа легка; для виконання закону як гаразд необхідна моральна досконалість особи. Тут закон є нормою громадянської чесноти. У такому розумінні закон можна наповнити справедливістю як сукупністю всіх чеснот. Із цього погляду Арістотель твердить, що справедливість є гаразд держави і гаразд ближніх, тобто вона визначає правильне ставлення особи до першої і до других. Істинною метою закону є повнота чесноти. Закон частково веління-

ми, частково заборонами має на увазі здійснення в житті усіх чеснот. Він вимагає від громадянина мужности на війні, поміркности у задоволеннях, мирного способу життя, тобто він впроваджує добро і викорінює всі вади. Отже, хто живе згідно з духом закону, той справедливий, бо "друг закону є любитель усіх чеснот". Дозрівши до такого рівня (до рівня розумної істоти), громадянин буде добродійним не лише стосовно себе, але й стосовно близьких. У цьому розумінні громадянські чесноти є норма закону. Отже, якщо справедливість є сила, яка примушує людину правильно ставитися до себе й до ближніх, то вона тотожна чеснотам.

Визначення об'єктивної справедливости як віддяки "suum cuique"[1]. Якщо справедливість тотожна чеснотам, то слід
зауважити, що сутність справедливости є сутністю // чес- 156
ноти. Тому Арістотель дає визначення справедливости паралельно визначенню чесноти, а саме: якщо чеснота (звичайно, мітична, бо чеснота споглядальною не може бути, тоді вона робить всяку людину абсолютно самовдоволеною) є середина між двома крайніми вадами, то справедливість є також середина між двома крайноцами – між коїннями неправди і стражданням від неправди. Це загальне визначення справедливости, на відміну від любови (з першої вибирається певна середина, друга сприяє, безумовно, жертовності заради іншого), Арістотель розвиває більше, він каже, що справедливість є навичка, внаслідок якої людина віднімає в інших не занадто багато гаразду і жертвує не занадто мало, – а стосовно лиха навпаки – бере на себе занадто мало і звалює на інших не занадто багато.

Вибираючи таку середину, людина внаслідок навички набуває здатности до об'єктивної чесноти. Тут зустрічаємо визначення справедливости як віддяки "suum cuique"[1]. У Платона і Арістотеля ця ідея розвинута з різних боків: Платон визначає справедливість як "τα αυτα πραττειν"[2], тобто кожен мусить робити свою справу; Арістотель визначає справедливість як "τα αυτα εχειν"[3], тобто кожен, даючи і отримуючи, мусить мати своє. Таким чином, Арістотель наголошує на суті виразу Томазія, що праву відповідає зобов'язання: у нас не повинно бути грубого ставлення до інших, але не можемо також відректися від своєї індивідуальности, і щоб примирити ці крайнощі, ми повинні "відмовитися і отримати" згідно з середньою нормою. Але головне питання:

---

[1]*лат.* кожному своє.

[2]*давньогр.* [робити свою справу].

[3]*давньогр.* [мати своє].

де знайти цю норму, яка визначає, що для кожного своє? Норму цю слід знаходити в законі.

Вчення про закони писані і природні. У державі діють, з одного боку, закони природні, безумовні, загальні, неписані, божественні, а з іншого боку, закони запроваджені, державні, приватні, писані, людські. Тому й справедливість як "кожному своє" визначається за божественними нормами, властивими всьому людству, і за приватними нормами, властивими тому чи іншому державному ладові. Неписані закони завжди й скрізь однакові, писані відрізняються за часом і простором. Звідси виникає запитання: за яким законом мусить діяти людина, аби бути добродійною, справедливою, – окремішним чи загальним?

Є закони монархічні, аристократичні й інші, дотримуючись яких людина виявляється на ґрунті громадянської чесноти, і лише в досконалій державі, де панують закони неписані, добродійний громадянин і добродійна людина // збігаються, як збігається справедливість людини із справедливістю держави. У більшості випадків у недосконалій державі справедливість за природою і справедливість за законом не збігаються. Яке ж значення після цього мають закони писані й чи не існують закони неписані лише у богів?

157

Арістотель стверджує, що помиляються ті, хто вважає, що справедливість змінюється згідно з народами. Справедливість скрізь одна за своєю природою як для грека, так і для перса, і для індійця, й інших так само, як і вогонь за своєю природою однаково пече як у Греції, так і в Персії, Індії тощо. Справедливість існує не лише в самих богів, а й у всіх державах, як і в житті взагалі. Той, хто відкидає безумовну справедливість, змішує природу (суть) справедливости, яка скрізь дає відчути себе однаково, з мінливими думками людей стосовно неї. Закони тому не скрізь і не постійно однакові, що вони засновані на відмінності думок, на різних поглядах стосовно реалізації однієї і тієї самої ідеї (цього не розуміла софістика). Це залежить швидше від недосконалостей людських, ніж від недостачі у суті людини природної справедливости.

На противагу справедливості за природою, норми справедливости за законом, що залежать від згоди людей, бувають різними в різних державах. Ці природні норми справедливости можна порівняти з мірою й вагою, які в різних країнах хоч і різні і не мають загального застосування, але всі мають одну спільну ідею, а саме: всі вони прагнуть до того, аби люди не обмірювали один одного. Тому справедливість за природою є та внутрішня зобов'язаність, яка не дозволяє громадянинові внаслідок норми, що існує, обмірювати (об-

ражати) іншого. За Арістотелем треба сказати, що сила, яка встановила вагу і міру, і яка дає санкцію права місцевим законам, – є природна справедливість.

Справедливість є об'єктивна міра взаємних стосунків. Але міра – поняття математичне. У світі моральному міра має свої якості. Звідси три види об'єктивної справедливости.

2. Справедливість, що визначається ідеєю вартісности, засвідчує кожному кількість чести у людині відповідно до її заслуг (справедливість, що розподіляє [...]).

Вона віддає кожному своє, визначаючи потрібні співвідношення [заслуги] до винагороди, вини до кари і порівнюючи кількість гаразду з вартісністю особи як громадянина. Отож, заслуга, вартісність складають норму, якою визначається сфера прав громадян. Наголошуючи на важливості цієї норми, // Арістотель приходить до визначення, 158
що слід розуміти під важливістю. Відомі, каже він, постійні скарги людей, що заслуги вимірюються по-різному – за багатством, походженням громадянських чеснот. Ще Платон казав, що немає істинної злагоди між рабом і деспотом. Але не може бути її також і в демократії, де люди мають рівні претензії на честь.

Для виведення розподільчої справедливости Арістотель користується прикладом геометричної пропорції, за якою вона діє: обсяг політичних прав (повага у державі) одної особи відноситься до обсягу політичних прав іншої так само, як особиста заслуга однієї відноситься до особистої заслуги іншої. Тому якщо особисті заслуги двох осіб рівні, то рівні і отримувані ними гаразди, а якщо заслуги не рівні, то одна з них отримує прав у стільки більше або менше, у скільки і її заслуги більші або менші. Якщо гідність Ахілеса переведено на 8, а Аякса на 4, і якщо першому дано 6 монет, то другому треба дати 3 (8:4=6:3). Частка показує, що гідність Ахілеса у два рази більша від гідности Аякса, і коло прав першого у два рази більше від кола прав другого. Отже, права осіб у державі повинні бути пропорційні їхнім заслугам. Теза: за переставленням членів 8:6 = 4:3, тобто екстенсивна кількість гаразду визначається інтенсивною кількістю заслуг.

Хоч яке просте і незаперечне визначення справедливости, гідности державного діяча в політичному житті, все ж не можна залишити його без критики: 1) нагорода за заслугу Ахілеса більша від нагороди Аякса і більша порівняно. Але чому ми переводимо гідність Ахілеса на 6 монет, ні більше ні менше? Ми справді не знаємо, як нагородити його, і мірило для оцінки завжди буде довільне. Тому наші життєві стосунки є фатальними й бувають при-

чиною незадоволення й суперечок. Отже, пропорційний принцип вкорінює заздрість у суспільство; 2) 8:6=4:3, що дивно визначає ідею щастя. Щастя полягає у відповідності засобів до потреб, тобто чим більше хтось має потреб, тим більше треба дати йому засобів. Якщо Ахілесу для [задоволення своїх] потреб (аби мати щастя) потрібно 6 монет, то коли Аякс буде мати 4 потреби, то йому досить буде дати 3 монети [нерозб.]. Це чудовий факт давнини: у понятті про справедливість прихований егоїзм, формула справедливости і щастя одна й та сама. Отже, поняття про справедливість збігається з поняттям про щастя: хто щасливий, той і справедливий; 3) громадянин розглядається не як моральна особистість, а як служитель суспільства – погляд античний, поганський, протилежний християнській моралі.

Незважаючи на це застосування принципу пропорційности, що є суттю розподільчої справедливости, [саме воно] й дало Арістотелеві можливість правильно визначити різні
159 форми державного життя. // 1) Усі життєві стосунки такі звичайні, що суспільство не любить людей почесних; становище громадян стає однаковим. Це справжня демократична форма. 2) Якщо у суспільстві один громадянин піднімається над усіма, як Бог над людьми, якщо його природа відрізняється від природи інших, як природа лева від природи зайця, то за справедливістю він стає монархом. Монархічна форма тому є божественна, що заснована на перевазі одного. 3) Де немає такої особи, яка вивищується своєю гідністю, там не лише монархія, але й аристократія не справедлива, бо вона передбачає декілька осіб, які вивищуються різними гідностями.

Аристократична форма може бути справедлива лише в умовному розумінні. В цьому розумінні кожен громадянин переверщує іншого якоюсь однією чеснотою і разом з тим поступається йому в іншій, тобто один переверщує мужністю, інший багатством і т. п. Тому несправедливо, коли одним дається влада, а іншим призначається покора. Тим часом аристократія передбачає безумовну перевагу і безумовну владу одних над іншими.

Яка ж істинна форма владування за відсутности переваг одного? Істинна держава є середина між аристократією й демократією. У демократії всі рівні гідностями, що неможливо, в аристократії зовсім немає ніякої рівности, бо маса громадян поділена на тих, хто владарює, і тих, хто кориться. Середина між "занадто багато і занадто мало" є та ідеальна форма, де громадяни почергово мають владу і коряться владі.

3. *Справедливість, що визначається ідеєю рівности*, є та, що відновлює або врівноважує ["... το δικαιον"][1]

["Iustitia commutativa"][2] Справедливість, що спроможна розподіляти гаразд між особами в певних кількостях; справедливість, що зрівноважує, вносить за принципом рівности порядок у приватні стосунки людей між собою. Приватні стосунки осіб Арістотель ділить на два види: 1) довільні, що засновані на взаємній згоді, такі всі стосунки за угодою (купівля – продаж, позичка, дарування, наймання й ін.); 2) недовільні, що не мають взаємної згоди, їх два: а) виникають внаслідок таємної дії (наклеп, злодійство), б) внаслідок відвертої дії через насильство матеріальне (вбивство, грабунок, підпал й ін). У всіх приватних стосунках зрівнювальна справедливість має справу з майновими вигодами, якими користується одна особа, порушуючи права іншої особи. Вона показує кожному ту частку, яку він мав до виникнення стосунків, зовсім не торкаючись гідности самого стосунку. Віддаючи кожному своє, вона, таким чином, витримує рівність.

Принцип її такий: ніхто не повинен довільно втручатися у майнову сферу іншого. Входити у майнову сферу // іншого 160
треба лише так, щоб кожний мав своє. Лише тоді, коли кожний має своє, коли це своє не розхитує інший, можлива рівність майнових сфер. Коли ця рівність порушується, то її зрівнює справедливість. Як же зрівняти права? Треба зважити збитки одного і вигоди іншого й знищити останні так, аби поповнити перші. Наскільки майно одного збільшилося від захоплення, настільки майно іншого повинне бути поповнене. З цього видно, що рівняння справедливости діє згідно з арифметичною пропорцією.

A____________________B.

Майнові сфери A, B, у N і CD у N' були рівними, тобто AB-AB=CD-CD.

Після вторгнення N' відбулося AB-AB'=CD-CD'. Щоб існувала перша рівність, необхідно у друге перенести DD': тоді (AB'+BB')-AB=CD-(CD-DD'). Отже, рівняння справедливости визначається з пропорції – величина майна особи, ображеної після образи (AB'), відноситься до величини її майна до образи (AB) так, як величина майна образника до образи (CD) до величини [його] майна після образи (CD').

Теза. У приватній віддяці вартісність вчинку не розглядається.

Критика. 1) Старовина і тут подала свій погляд на особистість. У приватних стосунках виявляється звичаєва

[1] *давньогр.* справедливість.
[2] *лат.* справедливість змінна.

вартісність особистости і не завжди панує "dolus"[1]; вони можуть здійснюватися "bona fide"[2]. Цей поділ здійснили римські юристи. Визнання звичаєвої гідности особистости є абсолютною умовою всякого права, і де право ігнорує цю умову, воно виступає у формі абстрактного, формального, немилосердного (вексельне право). По цьому необхідно оцінювати вчинок. 2) Порушивши права іншого, злодій не завжди збільшує своє майно на пошкоджену частину іншого; так само і майно ображеного не завжди втрачається лише на вкрадену частку. Тому закон пропорційного повернення не є загальний закон приватного права. 3) Кількість невстійки залежить від особистої угоди, бо кожний є господар своєї власности.

4. *Справедливість, що визначається ідеєю правди*, спускається до становища індивіда. Цей вид [справедливости] Арістотель дуже правильно називає "поправкою до закону", бо в суті своїй він має ідею помилування. Закон є загальна формула, що не охоплює всіх випадків життя: для деяких із них навіть в об'ємному кодексі не можна знайти відповідних вказівок. Справедливість інколи вимагає не застосовувати закону формально, згідно з самою лише його буквою, а виправляє його, доводячи до стану індивіда, з висоти загального. Тому суддя мусить застосовувати закон у кож-
161 ному // випадку так, ніби цей випадок мав на увазі сам законодавець, тобто виконувати закон як гаразд.

Резюмуючи сказане про різні види справедливости, ми отримуємо такі положення: 1) ніхто не повинен діяти за індивідуальними спонуками, а відповідно до об'єктивної норми, що є в законі як писаному, так і в неписаному; 2) у державі ніхто не повинен присвоювати собі почесті за індивідуальним правом, бо джерело гідности лежить у заслузі загалом; 3) на соціальному ґрунті ніхто не повинен проникати у сферу іншого, бо кожен мусить мати своє; 4) держава стосовно індивіда мусить діяти не за самим загальним правом, а й за індивідуальним правом громадянина.

АНАЛІЗ ІДЕЇ ЛЮБОВИ (ДРУЖБИ)

Як справедливість є свідомою душею суспільства, його розумом, що має абстрактну основу, так і любов є душа несвідома, що діє за підсвідомим інстинктивним чинником. Як Пітагор, Платон, так і Арістотель переконані, що за всієї сили принципу справедливости цей принцип сам собою не може створити державу, оскільки вона є жива спілка

[1] *лат.* хитрість, омана.
[2] *лат.* чесно, з чистим сумлінням.

Із застосуванням принципу справедливости виявляється любов, яка лише й поєднує членів держави, безперечно, своїми міцними зв'язками. У царині права існують загальні об'єктивні основи, які не творять життя; необхідна дружба, що вносить міцність за своїми індивідуальними основами. Таке філософське визначення дружби.

Відштовхуючись від загального визначення дружби, Арістотель ставить її явище паралельно з явищами справедливости. Він наголошує на необхідній присутності в ідеї дружби ідеї чесноти і проводить найтонший зв'язок між дружбою і справедливістю. Між чеснотами й дружбою існує такий зв'язок, згідно з яким як справедливість неможлива без любови, так і навпаки. "Дружба, – вчить Арістотель, – сама собою не є чеснота, але не може бути без чесноти. Як чесноти є суттєвим елементом щастя, так і дружба. Про це свідчить товариська природа людини. Вона така, що найдобріша, найдосконаліша людина не може жити без тісної спільности з іншим. Людина лише в товаристві собі подібних має можливість розвивати у собі зародки добра і правди. Отже, справедливість людей неможлива, якщо між ними не існує живої спілки, заснованої на любові. Але, – веде далі Арістотель, – дружба істинна і нелицемірна лише тоді, коли нею керує ідея чесноти. Лише коли в дружбі починає зменшуватися чеснота, разом з тим і дружба починає гаснути, вона стає непостійна, зрадлива, лицемірна. Тому істинна дружба // можлива лише між добродійними людьми. 162
Отож, чесноти неможливі без дружби і дружба неможлива без чеснот, тобто абстрактні закони йдуть паралельно з внутрішньою єдністю і навпаки".

Показавши значення дружби для людини, Арістотель звідси робить дуже тонкий висновок стосовно того, на якому ґрунті він ставить дружбу в основу державного життя. Дружба, вчить він, відповідає вимогам, для яких з'явилася сама держава разом із справедливістю. У справедливості ми засобом організації приходимо до єдности, у дружбі засобом внутрішньої єдности – до абстрактної організації. В тому й іншому випадку створюється держава як спілка міцна й досконала. Ось чому дружба і справедливість, обидві разом, становлять основу великої спілки людей – держави. Це вчення Арістотель розвиває таким чином: дружба, тобто любов, утворюють спілки друзів, а ці спілки утворюють державу. Тому в державі дружба необхідна навіть більше, ніж справедливість. Дружба є найбільший гаразд.

Законодавець повинен турбуватися про розвиток у громадян почуття любови більше, ніж почуття справедливости, бо де є любов, там не може бути неможлива справед-

ливість; там громадяни від почуттів взаємної прихильности і поваги не відважуються робити образи і несправедливості один одному. Навпаки, справедливі люди, не пов'язані між собою дружбою, дуже часто потребують її. Без дружби (за різними думками про справедливість) народ поділяється на багато партій, з яких кожна вважає свої тенденції законними, справедливими. Між цими партіями йде постійна жорстока боротьба, яка в кінцевому наслідку призводить до падіння держави. Отже, дружба, як і справедливість, становлять основу держави.

Платон ["πολιτεια"[1]] порушив питання: що корисно для майбутнього розвитку держави – те, коли вона утворить народ або коли її утворить народ, і це питання не розв'язав. Арістотель тут відповів на питання з морального боку. Коли ми організацією досягаємо єдности, то держава творить народ (римська республіка), а коли любов'ю твориться організація (грецька "πολιτεια"[1]), то дух народу творить державу. Та й інша єдність важлива для майбутнього розвитку держави. Якби державу творив народ за принципом правди, роблячи наперед об'єднання, то він мусить організувати державу на основі любови, а також і навпаки.

Між дружбою і справедливістю існує тісний зв'язок і сувора аналогія. В усіх видах справедливости можна знайти елемент дружби. Тому скільки видів справедливости, стільки є і
163 видів дружби. Але особливо треба розрізняти // дружбу між рівними і нерівними. Дружба між рівними охоплює коло осіб найширше або найтісніше. Взагалі вона охоплює коло членів, тісно пов'язаних між собою. В основі цього виду дружби лежить природа, а саме кревна спорідненість. Тому він [вид] дуже одноманітний. Але, без сумніву, у своєму повному вияві дружба між рівними може поширюватися також і на громадян, які співчувають [одне одному]. Інший вид дружби між нерівними може бути дуже різноманітним, залежно від різноманітних спілок людських. Ця дружба походить частково від природи, частково від різних людських спілок.

Отже, пунктом поділу дружби Арістотель приймає відмінність природних спілок (сім'я) від штучних, тобто чи походить спілка від природи чи встановлена людьми за взаємною згодою. Стосовно першого роду дружби – дружби між рівними – треба прийняти за правило, що рівність тут повинна визначатися за геометричною пропорцією; тобто тут повинен панувати закон справедливости, що удостоює. Так різниця між членами спілки, яка визначається самою природою, згладжується у тій дружбі, що зв'язує сім'ю і

[1] *давньогр.* держава.

робить усіх її членів рівними. Дружба батька з дітьми, чоловіка з дружиною, дітей з батьками походить із загального усвідомлення, що всі вони мають немовби одну сутність і, отже, рівні між собою.

Дружба між нерівними, як уже мовилося, досить різноманітна залежно від різноманітности людських спілок, і може йти до нескінченности. Тут може бути стільки видів дружби, скільки спілок. А на різноманітність спілок мають великий вплив плем'я, рід занять, характер народу. Тому як нескінченно різноманітні заняття людей, їхні племінні особливості, так різноманітні й спілки, так само різноманітна й дружба, що пов'язує ці спілки. Так, може бути дружба воєнна між вояками, ремісничa між ремісниками, посадова між особами, які служать в одному відомстві разом і т. д. Очевидно, видів дружби стільки, скільки можливо товариств, асоціацій, які ґрунтуються на єдності мети.

Але всі такі спілки об'єднуються в одній великій спілці, яка називається державою. Таким чином, і в державі існують різноманітні види дружби, залежно від різних форм урядування або верховної влади, наприклад, у єдиноправній державі дружба між монархом і підданими заснована на тому ґрунті, що монарх є батько і добродій своїм підданим, який робить їм добра більше, ніж вони йому. В аристократії дружба заснована на визнанні гідности й переваги. У демократичній державі дружба походить із усвідомлення рівноправности, товариськости. У державах із недосконалими формами владування дружба має грубий, егоїстичний характер, хоч не зникає зовсім навіть у тиранії. //

Така суть вчення Арістотеля про дружбу, що дало привід 164
найновішим вченням зробити такі висновки: 1) Основа держави полягає не лише в ідеї права, а й в ідеї гаразду. Право є гаразд, що ділиться, дружба – неподільна. 2) Як право єднає людей, так само єднає людей і природна схильність до гуртового життя. 3) Всяке право лише тоді має силу, коли воно національне, бо національність є природна спілка дружби. У цьому вченні про дружбу подана теорія держави як живої одухотвореної спілки, члени якої тісно пов'язані між собою дружбою. Від дружби виникає згода членів як окремих малих спілок, так і держави.

Таким чином: під дружбою Арістотель розуміє вільну, свідому і невимушену єдність для об'єктивної мети. Це усвідомлення єдности мети єднає людей безпосередньо, тоді як справедливість, право єднає людей засобами організацій. Звідси випливає, що стосовно держави дружба перебуває у зворотній дії до справедливости, а саме: право спочатку організовує і через організацію приводить до єдности; друж-

ба спочатку єднає членів і через єдність приводить до державної організації; єдність, народжена дружбою, і організація, що походить від права, так тісно між собою пов'язані, що одне обов'язково переходить в інше. Як сила права дає людям взаємне значення один для одного, так, навпаки, взаємне значення людей один для одного у дружбі має силу права.

У кожній державі, навіть у спілці двох людей, не може бути неможлива взаємна оцінка вчинків однієї сторони іншою. Факт осудности тому також непереборний, як справедливість і любов, бо якщо можуть бути вчинки, вмотивовані останніми, то можуть бути і вчинки з інших, неґативних мотивів. Така основа служить Арістотелю приводом зробити ***аналіз ідеї осудности,*** який він починає критикою, спрямованою проти пануючого в його час вчення детерміністів. Детерміністи приписували людині закон матеріальної необхідности, за яким, оскільки дані певні матеріальні умови, мусять здійснитися довільні дії. Тому людина сама собою розглядається ними як причина або основа своїх вчинків. Арістотель заперечує, що людина, хоч і є основою своїх вчинків, але основа не пасивна. Всі істоти у світі здійснюють прості дії, лише одна людина здійснює вчинки. Стосовно вчинків людина є їхнім господарем, від якого залежить їхнє буття і здійснення. Людина має вільність вибору, а тому здійснені нею вчинки виявляють її гідність або
165 вади. Без вільности вибору // неможливе моральне життя. Це доводить загальновизнаваний факт. Позитивні законодавства, як і приватні особи у власному житті, супроводжують одні вчинки схваленням, інші осудом. Якщо так, то стосовно людини повинна діяти осудність. Але, вчить Арістотель, звідси не слід робити висновку про безумовну, необмежену вільність. Можливі й такі випадки, через які вільність вибору може абсолютно знищуватися або обмежуватися до певної міри. З цього погляду вчинки поділяються на три види: а) вчинки вільні, б) невільні, в) змішані. Невільні вчинки відбуваються: внаслідок насильства. Невільні вчинки відбуваються внаслідок впливу зовнішніх сил на людину, коли воля людини була паралізована певним зовнішнім чинником, як, наприклад, страхом. Тому тут осудности не може бути. Однак бувають випадки, коли стає неможливо зважити: людина діяла вільно чи ні. Такого роду вчинки є змішані. Бувають насильства такої властивости, що не охоплюють вчинку в усіх його митях, наприклад, мета може бути нав'язана силою, а засоби для досягнення цієї мети підлягають вільному вибору. Мотивом для здійснення таких вчинків може бути відчуття страху, але поряд із ним може бути й інший мотив – із відчуття

співчуття. Ці мотиви можуть бути, наприклад, тоді, коли тиран загрожує згубити сімейство і примушує людину з жалю до її ближніх здійснити протизаконну дію. Як оцінити такий вчинок?

Арістотель каже, що він здійснений вільно, бо громадянин міг виконати і не виконати вимогу тирана, але разом з тим він здійснений і невільно, бо був примушений силою. Вчинки, мотивом яких був страх і співчуття, оцінити дуже важко: вони іноді заслуговують схвалення, іноді хули, але частіше стосовно них повинна діяти справедливість врахування становища індивіда. З цього детерміністи можуть, мабуть, зробити висновок, що всі вчинки людини за формою своєї суті не вільні, тобто здійснюються під впливом примушення, наприклад, мотив учинку може дати відчуття задоволення (так насолода чуттєвими статками може захоплювати людину) або відчуття прекрасного (найкрасивіша жінка своєю красою може примусити діяти невільно).

Це Арістотель заперечує, [зауважуючи], що дивно було б звинувачувати речі у наших вчинках, вважати їх лихими діячами, а себе доброю основою. Вчинки, які здійснюються з потягу до задоволення і прекрасного, тому не можна віднести до невільних, що лише сам страх приголомшує людину. Між іншим, насолода є відчуття егоїстичне. 2) Вчинки внаслідок незнання. // Незнання буває зовнішнє і внутрішнє. Перше відбувається під впливом зовнішніх причин, зовнішніх обставин, які можуть скластися так, що людина робить неправдиві образи, що суперечать дійсності. Таке незнання не є злочин, а є біда, наприклад, коли батько, бажаючи дати сину ліки від хвороби, дає йому помилково або не знаючи, отруту ("ignorantia facti")[1]. Ця помилка може відгукнутися сумом або покаянням. Природно, в цьому випадку вчинок невільний і не підлягає ставленню у провину.

(line "док незнання..." has margin number) 166

Але коли той, хто скоїв злочин внаслідок помилки, замість покаяння виявляє радість від отриманої вигоди, то вчинок повинен бути осудний. Незнання внутрішнє є те, що обумовлюється внутрішніми мотивами. Воно можливе або як випадкове, залежне від приватного стану духу, або як постійне, властиве самому духові. Прикладом першого незнання є той випадок, коли [індивід], хоч і знайомий з нормами закону, але будучи в гніві, п'яним й т. п., забуває керівні основи, які йому до цього стану були знайомі. Тут можуть бути вчинки або зовсім невільні або змішані. Друге незнання має приклад у людині, яка не носить у собі знання моральних

[1] *лат.* незнання дії.

принципів і норм закону, доводячи цим злочинну якість свого духу. Оскільки ніхто не має права виправдовуватися незнанням закону (“ignorantia iuris”)[1], то вчинки, засновані на цьому незнанні, повинні бути осудні.

Вчинки вільні. В аналізі цих вчинків Арістотель приходить до визначення трьох моментів, з яких складається загалом усяка вільна справа. Ці моменти є: довільність, навмисність (рішучість) і мета. Коли немає цих трьох моментів у вчинкові, тоді він стає або невільним, або змішаним.

а) Довільність випливає з чуттєвого боку душі. Її хоч і передбачає навмисність, але остання не збігається з нею так, як із метою; з першою саме тому, що всякий намір хоч і довільний, але не всяка довільність навмисна. Так, діти і тварини хоч і здатні до довільних дій, але не здатні до навмисних дій. Різниця щодо цього виявляється тому, що взагалі в усякій чуттєвій істоті бажання підступають самі по собі і спонукають до дії. Таким чином, де є це несвідоме “хочеться”, “бажається”, там є лише сваволя (однак не завжди передбачається бажання). Навмисність не збігається також і з метою, а саме: навмисність не може поширюватися на неможливе, тим часом мета може вибиратися зовсім недосяжна. Тому мета є немовби нерухомий пункт у тій сфері, куди ми ще не проникли: навмисність
167 або рішучість знаходяться в царині засобів, // необхідних для досягнення мети. Отже, свавільність видно з порівняння її з навмисністю і останньої з метою.

б) Навмисність є присуд розуму. Вона можлива у розумній істоті. Бажання приходять самі по собі, але людина не дає їм виявитися з фізичною необхідністю, а ставить їх на суд розуму, який вирішує, що прийняти і що заперечити. Ця внутрішня рада людини з самою собою і відрізняє навмисність від свавілля. Але рада не може йти у нескінченність, бо розум поставить нарешті межу. Коли ця межа внутрішньо вибрана, коли мета визначена, то розум дає імпульс виконавчим силам, це і є утворення наміру. Увесь цей внутрішній процес від миті зародження наміру і до миті його виконання Арістотель характеризує таким прикладом: стародавні царі, за Гомером, спочатку хотіли отримати перемогу, потім збиралися на раду найстаріші, де доходили до певної рішучості й лише після цього другого акту передавали свої думки народу, який здійснює цю рішучість.

в) Мета. Як у світі загальному, так і в моральному світі людини мета є те безумовне, заради якого реалізуються певні дії. Мета сама собою повинна бути узгоджена з приро-

[1]*лат.* незнання права, закону.

дою істоти: вона мусить бути можлива не як лихо, а як добро. Але людина рідко опиняється у становищі своєї природи, її розум рідко вибирає гідну мету. Перебуваючи у практичному становищі, людина часто об'єктивну мету (безумовний гаразд, який є щастям) змінює на суб'єктивну. Це відбувається через те, що розум людини може бути засліплений знанням, і це, звичайно, не слугує їй похвалою, бо доводить її недобрі якості. Ось чому мета людини така характеристична, що за нею можна визначити її суть, а також і роль, яку вона відіграє в суспільстві, одне слово, можна визначити поділ громадян на класи за їхньою суттю.

Як Платон за звичаєвою суттю розрізняв натури золоті, срібні і мідні, так Арістотель згідно з вибраною метою розрізняє натури чуттєві, діяльні й споглядальні. У перших дуже переважають потяги до чуттєвих насолод, ними представлена рабська порода людей; у других переважає честь, потяг до суспільної діяльности, це громадяни, які зайняті політичними справами; у третіх переважає чисте споглядання – це філософи, які споглядають суть життя, люди найвільніші, найзадоволеніші, найщасливіші. З погляду трьох типів людей за їхньою природою, держава повинна бути побудована так, аби люди, які займаються політикою, а також мудреці, які споглядають істину, мали б повне дозвілля, бо ці найшляхетніші сили не слід розтрачати, як дрібні // занят- 168
тя раба.

Дозвілля є необхідна умова досконалости чеснот у людині; матеріальна праця є заняття низьке, рабське. Тому рабам не треба надавати політичну діяльність, бо вони не повинні мати дозвілля. Якщо Платон вимагає, щоб філософи були державцями, то Арістотель цього не заперечує, але є різниця у вимогах того й іншого. Арістотель вимагає, щоб: 1) матеріальні заняття як низькі були покладені на рабів; 2) конституція держави мала на увазі не воєнні подвиги (Спарта), а розвиток мирних мистецтв, наук і розкошів для філософів. За таких лише умов філософія може розвиватися у людині і сама держава може набути найдосконалішої форми.

Принципи карного права. Кара і її мета. Справедливість, за Арістотелем, перебуває у внутрішньому стосункові з принципами рівности. За своєю особливістю вона є джерело позитивного права, тобто джерело нарощення гаразду і пошанування. Незважаючи на такий розвиток ідеї справедливости, принципи її Арістотель не вводить безпосередньо у царину карного кодексу. Карне право він засновує на ідеї досконалости, – ідеї педагогічній, як і саму державу розглядає як педагогічний інститут. Держава повинна здійснювати досконале життя і робити громадян морально добрими

людьми і для досягнення цієї мети корисні нагороди і покари як рушії волі до вдосконалення людини. Як повинні стосуватися нагороди і покари людських дій?

Арістотель твердить, що кожен вчинок звершується задоволенням або незадоволенням, бо заради них людина одні дії вибирає, інші відкидає. Отже, задоволення і незадоволення, будучи зв'язаними із вчинками, є справжніми ознаками моральної гідности людини. Хто відчуває задоволення від чуттєвих насолод, той не має моральної досконалости; навпаки, хто відчуває задоволення від позбавлення чуттєвих насолод, той має чесноти на ґрунті стримування. Таким чином, якщо людина, маючи на увазі задоволення, залишає збоку чесноти, вона коїть лихо і навпаки. Тому система нагород і покарань повинна мати на увазі, на якому місці [в людині] стоїть задоволення. Якщо відчуття задоволення примусило громадянина відійти від правди і закону, то мудрий законодавець повинен протиставити задоволенню матеріальну противагу засобом покарання; навпаки, коли відчуття задоволення змусило громадянина йти шляхом чеснот і закону, якщо цей шлях поєднувався з великими подвигами, то законодавець повинен протиставити їм нагороди.

Отже, афоризм: кара лікує лихо засобом незадоволення там, де громадянин хотів знайти задоволення (лихо лікується
169 лихом). Маючи // на увазі кару, що спричиняє незадоволення, кожний буде обминати вчинки, які порушують закон. Тому кара є засіб, яким закон відхиляє людину від лиха і привчає її до добра. Якщо закон не досягає цієї мети, коли лиха не можна уникнути через велике поривання пристрастей, то слід поставити іншу мету: відокремити державу від члена, який не може бути корисним як собі, так і іншим. Таким чином, кара здійснюється на користь самого злочинця і на користь держави. Вона втілює відчуття страху в час здійснення злих вчинків, приводить людину до чеснот і очищає її таким чином внутрішньо; державу вона також очищає, бо позбавляє несправедливих і шкідливих її членів.

У цьому вченні ми бачимо, наскільки Арістотель сходиться з Платоном і наскільки від нього відрізняється. З Платоном він сходиться в тому, що вважає державу педагогічним інститутом, який ставить за мету чуттєве виховання громадян. Державець як у того, так і в іншого діє згідно з об'єктивною ідеєю гаразду, як лікар, що, незважаючи на біль, відтинає шкідливі члени тіла. Але у Платона педагогічна мета держави має значення космічне. Життя людини у державі обумовлюється принципами одвічної правди, а тому пошанування поширюється за межі держави. В Арістотеля життя обумовлюється принципами правди, що існує на землі,

а тому держава, зрештою, встановлює як мету педагогічного виховання, так і саме пошанування.

ВЧЕННЯ ПРО ДЕРЖАВУ

У вченні про державу Арістотель дотримується закону трьох моментів, основного у його філософії. Держава хоч і є першою за суттю [інституцією], але останньою за часом. Їй передують дві спілки: природна і місцева, або випадкова.

Сім'я є організм природний як найпростіша одиниця, із сукупності яких у часі складається держава. Людина перед потягом до державного життя має потяг до сімейного життя. Частина "Політики", яка вивчає цей первинний інститут, називається економікою. Мета цієї науки полягає в поясненні умов, за яких можливе добродійне життя людини, доступне у сімейному побуті. Вона вивчає більше вільну людину, ніж раба, більше турбується про чесноти, ніж про власність. Вчення про сімейний інститут Арістотель розкриває розглядом трьох спілок.

1. Спілка чоловіка і дружини заснована на законах як природи, так і моралі. Закон природи взагалі слід прийняти в розумінні піднесеному, а саме: всяка жива істота хоч і має потяг до спілки з іншою статтю, але з'єднується не внаслідок статевої необхідности, а внаслідок потягу повторити свій спосіб буття, щоб продовжити свій рід. У цьому полягає істинна суть статі. Отже, тут переважає не // статева при- 170
страсть, а потяг до безсмертя. Але в людини природна спілка чоловіка і дружини має шляхетніший характер, ніж у тварин, бо в її основі лежать моральні витоки, ця спілка заснована на взаємному коханні і взаємній підтримці засобами чеснот. Така повнота сімейного життя.

2. Спілка господаря і раба підходить під загальну ідею господаря і його власности. Для самостійности і щастя спілки сімейної потребується власність. Найдосконаліша власність є жива, тобто раб. Ставлення до раба як до власности Арістотель вважає справедливим, бо, на його думку, рабство тримається на законах природи. Природа в усьому становить мету і навмисне нічого не творить. Так, вона одних людей наділяє розумом, іншим дає міцну фізичну статуру і могутню силу. Цією могутньою силою відрізняються раби від вільних людей. Вона переважає у них усі інші якості. Розуму вони мають стільки, що ним [вони] наказувати не можуть, але можуть лише вислуховувати накази своїх господарів. Ґрунтуючись на законах природи, рабство справедливе і корисне як для господаря, так і для рабів, які через це виконують своє природне призначення.

Людьми, що їх сама природа призначила бути рабами, Арістотель вважає варварів. Війну з варварами він виправдовує як полювання для відлову невільників, бо цьому дають привід самі варвари, які з самолюбства не хочуть ставати рабами греків. Отже, не всяка війна з варварами правомірна. Арістотель, однак, зізнається, що велика частина людей стала рабами через сваволю людських законів. Стосовно моральних відносин господаря й раба, то Арістотель не схвалює жорстокого поводження: кара хоча і корисна для раба, але не повинна застосовуватися без потреби, бо абсолютна сваволя навіть тут недоречна.

Раб мусить мати досить їжі. Йому може бути виявлена шана і, як заохочення до відданости, може бути обіцяна воля. Раб повинен привчатися до чеснот, але лише рабських (безумовна покора і важка праця), любови до нього не слід мати. Однак, каже Арістотель, ці моральні приписи справедливі, оскільки раб є власність господаря як раб, але не як людина. Питається про ту норму, за якою можна було б відділити у рабові людські якості від рабських якостей, тобто чи є у рабові людина? Тут ми маємо дилему: якщо раб є людина, то він має права людські, і тоді може бути дружба, що єднає його з господарем; а якщо раб не людина, то він є безправна істота. На цій дилемі Арістотель зупинився разом із всією стародавністю. //

171 *3. Спілка голови і членів сімейства*. Оскільки сімейна спілка складається з багатьох осіб, підпорядкованих одному голові, то різні стосунки осіб у цій спілці нагадують різне ставлення громадян до верховної влади. Ставлення дітей до батька нагадує монархію, ставлення чоловіка до дружини – аристократію, стосунки дітей між собою – демократію і, нарешті, ставлення господаря до свого раба – деспотію. Арістотель зауважує, що у сім'ї інші стосунки влади батька до сина, інші чоловіка до дружини й інші господаря до раба. Основа та, що у кожного з членів [сімейної спілки] душа не однакова. Так, раб не має можливости радитися з господарем, дружина, хоч має цю можливість, але не головним чином, а діючи не повністю. Взагалі у дослідженні про сім'ю Арістотель приймає думку, що кожний мусить займати місце, яке вказує йому сама природа. Право, на його думку, не протидіє ненормальним законам природи, але санкціонує їх, тобто сила за законом природи робиться ще сильнішою за законом права.

Громада є посередницькою спілкою, що стоїть між сім'єю і державою. Вона утворюється із об'єднання багатьох сімей або сіл, маючи головою спільного прародича. Про громаду в

Арістотеля немає досліджень. Він знав, так само як і Платон, що мітичний герой Тезей з'єднав 12 сіл в атичну громаду і цієї історичної вказівки для нього було досить, щоб поставити громаду за посередницьку спілку між державою і сім'єю.

Держава. Її походження і мета. Держава є істота повна щастя і самозадоволення – це велика спілка, що виникає із з'єднання дрібних спілок: сімей і громад. У цьому розумінні держава є витвір несвідомих сил природи, властивих людині. В людині як тварині політичній [наявний] вроджений потяг до спільного життя, який повністю здійснюється людиною. До спільного життя людина спонукується не лише самими матеріальними чинниками за прикладом бджіл і тварин, які поєднуються в гурти з метою самозбереження, але й з моральною метою спільного життя, заснованого на справедливості й любові. Метою поєднання людей у державу є всяке задоволення, бо сама держава існує не для того, щоб у ній жити, а для того, щоб добре жити. Якби у державі панували витоки інтересів, то вона не відрізнялася б від гурту звичайних тварин, але в ній панує справедливість, що ділить людей за гідністю, і любов, яка зв'язує її членів міцними зв'язками. Тому й громадяни держави не ті, що живуть на одній території, а ті, які за принципом справедливости беруть участь у суді й владі. Таким чином, держава є спілка людей вільних і рівних, які беруть // участь у 172
суспільному ладуванні для досягнення всякого задоволення (щастя). Чудово, що у Платона, Арістотеля й Цицерона громадянин не усвідомлюється без політичних прав.

Отже, державу для досягнення її кінцевої мети ваблять як сили природи, так і виразно свідомі сили людського розуму. Природа несвідомо творить організми, але людина освітлює її витвори своїм вибором. Тому в створенні держави наскільки бере участь природа, настільки й вільна рішучість і мудрість народу. Людина має творчий дух, властивий її розуму, і держава тому є стрункий і чудовий твір художника. Не можна вільній рішучості звільнитися від несвідомих і протилежних потягів, які переважають у сфері матеріальних зацікавлень, людина не мала б можливости жити в державі, де вона стає істотою досконалою, якій властива мудрість і справедливість. Лише в державі людина досягає щастя й певних чеснот і лише в ній вона виходить із стану тварини. Але людина внаслідок саме вільної рішучости може також відмовитися від держави. У цьому випадку вона відмовляється разом з тим від правди і мудрости й стає небезпечною твариною, бо народжується на світ із згубною зброєю – розумом. Звідси якщо існує природна не-

обхідність жити [в державі] в людині, то існує разом з тим і для людини моральний обов'язок жити в ній.

Отож, Арістотель на противагу софістам стверджує, що держава не є продукт абстрактного рефлексу законодавця, а продукт природний, що існує за природою. Але в кінцевому розумінні він приймає державу не як витвір сліпих сил природи, а сил розумних, властивих людині за її власною природою. Державу, яка, таким чином, виникла з природних і розумних елементів, з природи й вільної рішучости, Арістотель вивчає з двох пунктів зору: 1) з гіпотетичного, як вона складається за місцевих історичних умов, – це недосконала держава; 2) з ідеального пункту зору – як вимагає найчистіша ідея досконалости і щастя, що є її суттю, – це держава нормальна і досконала.

Звідси основний метод Арістотеля: рівномірне вивчення потворної дійсности [вроджених] даних людини і високого ідеалу держави. Наслідком цього вивчення є те, що Арістотель для кожної державної форми, яка існує в дійсності, малює особливий ідеал, у якому виявлено засоби для підтримки кожної форми від її зруйнування. Для нього всі державні форми, як, наприклад, монархія, аристократія, олігархія, тиранія й інші, мають право на його мудру пораду. В цьому
173 розумінні Арістотель був // попередником і зразком для Макіавелі.

Такий метод для вивчення держави Арістотель вибрав внаслідок трьох причин: 1) він, як і Платон, намагався отримати фактичний вплив на тодішні грецькі громади з різноманітними й поганими формами; 2) державу він вивчає як природне явище з урахуванням сил, необхідних для її підтримки. Якщо за досконалість ідеї відповідає її виконуваність, то ця виконуваність може обумовлюватися міцністю різних форм держави; 3) Арістотель висловлює глибоку неприхильність до реформ.

Суть держави як розумної спілки, на відміну від випадкової й природної, Арістотель досліджує за точно науковим методом з боку: 1) моральних сил, необхідних для утворення держави. Держава, каже Арістотель, не може бути, коли в ній не помічається одне постійне явище – це різна влада і підпорядкування. Де є держава, обов'язково повинна бути ця протилежність. Основою такої протилежности є різниця сил, елементів, що утворюють державу і організовуються розподільною справедливістю, яка визначає політичне становище кожної людини відповідно до її гідности. Ці сили як складові елементи держави мають характер звичаєвий, ніколи не залежать від кольору шкіри, великого або малого зросту і т. п. До таких сил Арістотель залічує багатство, вільність, шля-

хетність, освіту, особисту звитягу тощо. За різницею кількости цих сил громадянин отримує певну перевагу. Так утворюється держава як організація сил, заснована на справедливості. Ці сили, власне, існують і в сім'ї, і в громаді, але з меншою різницею. Лише у державі люди діляться на вільних і рабів, шляхетних і простолюд, багатих і незаможних, мудрих і незнайок і т. п. Отже, де є держава, там обов'язково постає різниця людей (правомірна, бо вона визначається справедливістю) за їхньою моральною гідністю.

Але наголошуючи на різниці моральних сил, що становлять державу, Арістотель не визнає цієї різниці в тому емпіричному вигляді, як вона існує в дійсності. Він робить зауваження, що оцінюючи моральні сили, люди йдуть за грубими забобонами, а саме: більша частина їх завжди йде від часткового до загального. Завжди нерівність у якомусь стосунку, наприклад, майновому, стає нерівністю в усіх стосунках. Те ж саме можна сказати про рівність, вільність, шляхетність. І в тому й іншому випадках багатство, майно, вільність вважаються основною силою, розглядаються як щось особливе, що прямо суперечить меті держави, бо держава не є спілка, в якій існують самі лише майнові // стосунки, і політичне ста- 174
новище громадянина у ній не може визначитися винятково кількістю майна, так само держава не є спілкою, де переважають самі духовні зацікавлення, бо в ній необхідні зацікавлення матеріальні. Держава є спілка, мета якої – всяке вдоволення. Тому приватні переваги громадянина можуть обумовлювати лише належне становище його в суспільстві, певний ступінь участи його в державних справах.

У цьому місці Арістотель переходить до дослідження джерела верховної влади у державі. Чим обумовлюється високе становище громадянина? Арістотель каже, що кожна людина, хоч і має перевагу над іншою людиною в чомусь одному, але може поступитися їй в іншому, тому одного громадянина неможливо поставити на вершину суспільства, бо він може підпорядковуватися іншому. Отже, немає абсолютної переваги, абсолютної влади. Ми знаємо також, що, за Арістотелем, немає і абсолютної рівности. Арістотель не визнає сили, яка може ставати великою в усіх відношеннях. Цю помилку треба шукати в античному погляді на становище громадянина, яке визначається честю, гідністю. Лише честь, гідність можуть давати права громадянину на владу, на участь в державних справах. Раб як одухотворене знаряддя, що не має морального значення, не може бути громадянином, як і ті, хто внаслідок своєї бідности обтяжені нешляхетними заняттями (матеріальними – біля хати і поля), [вони] є громадяни недосконалі, бо не мають дозвілля для

політичної діяльности. Як неможлива держава, яка складається з рабів, так неможлива і держава, яка складається з бідних, бо неможливо, аби здійснював політичну чесноту той, хто є наймитом або ремісником.

Арістотель зауважує, що в кращій державі наймити й ремісники не повинні брати участи в управлінні державою, як і раби, але коли вони набувають багатства, то можуть отримати частину громадянських прав, хоч переважно в державі олігархічній. Що ж таке громадянин? Усупереч рабам і бідним як підданим, громадянин є особа, що бере участь у владі, в народних зборах, суді й управлінні або має, на останній випадок, право обіймати державні посади. Перше (тобто участь у владі) властиве демократії, друге (тобто право служби) властиве монархії. Такі громадяни діяльні.

Це звання діяльного громадянина передається через народження, вільність, майно і освіту, бо це моральні сили, які становлять державу. Звичайно, існують різні ступені у володінні цими силами. З цих ступенів вищий той, який визначається чеснотами й мудрістю, бо чесноти й мудрість
175 є такі сили, які повинні // мати першість над усіма іншими, особливо над майном. Одначе, каже Арістотель, справа, властива добродійному громадянину, висловлюється як участю у владі, так і участю в підпорядкуванні. Ні того, ні іншого становища людина не може досягнути у своєму природному стані, а лише в політичному. З цього погляду Арістотель визначає, що громадянин є особа, яка може мати владу і підкоритися владі.

1. Суттєві функції держави. Арістотель уперше звернув увагу на той факт, що кожній державі властиві три суттєві функції, які видаються як різні види влади: а) влада, яка виконує всі справи держави, – це влада верховна; б) влада виконавча або урядова; в) влада судова. Останні дві влади стосовно першої мають підпорядковане призначення. Влада, яка вирішує, поширює свою діяльність на війну і мир, на вкладання і розрив договорів, на законодавство, контролює владу судову і вимагає звіту від усіх державних відомств і чинів. Влада судова попереджує правопорушення, вона судить карні й громадянські злочини, що здійснюються приватними особами, а також злочини на службі, здійснювані чиновниками різних відомств. Влада виконавча відповідно до постанов верховної влади виконує належні розпорядження і накази. У державі вона втілюється у багатьох відомствах і поєднує обов'язки поліції й адміністрації. Таким чином, в Арістотеля (не як у Монтеск'є) три державні влади не є самостійними і незалежними. Верховна влада поширюється на всю діяльність у державі, а друга й третя лише реалізують те, що постанов-

ляє перша. Отже, насправді є тільки дві влади: та, що вирішує, і та, що реалізує, остання постає у двох видах – у владі виконавчій і судовій.

2. Суспільні стани. Держава є самодостатньою, міцною спілкою, у собі самій знаходить усі засоби свого буття й розвитку. Тому вона повинна складатися з таких членів, між якими поділялася б праця для повного задоволення державних потреб. Для задоволення цих потреб у державі необхідні такі суспільні стани: 1) хлібороби для постачання продуктів землі й пастухи для випасу худоби; 2) різні класи промисловців для виробу мистецьких товарів; 3) торгівці, необхідні для обміну витворів, що їх постачають два перші класи; 4) робітники, необхідні для матеріальної праці; 5) воїни для охорони держави; 6) багаті землевласники – для державних пожертв; 7) суспільний стан, що втілює в собі верховну владу, від якої залежить увесь хід державної машини;
8) суспільний стан, що втілює // в собі владу виконав- 176
чу; 9) судді – для винесення своїх присудів; 10) жерці, які призначаються із старих людей, не здатних до державної діяльности.

У цьому реєстрі суспільних станів Арістотель не дотримується твердого принципу, як Платон, який керується психологічними думками. Але тут є, однак, антична особливість: поділ суспільства на суспільні стани ґрунтується не на потребі людини, а на потребах держави. Звідси, аби останні потреби повністю задовольнялися, Арістотель подає таку організацію суспільних станів, за якої б певні заняття належали кожному окремо, тобто щоб перехід з одного суспільного стану в інший був неможливий. Втім, такий кастовий характер Арістотель надає лише першим чотирьом класам, які вилучаються з політичної діяльности на основі фізичної праці, яку вони здійснюють, бо низький спосіб життя веде їх до низького способу думок.

Форми керування. Оскільки держава ґрунтується на організації різних сил за законом розподільчої справедливости, то наслідком цієї організації завжди була певна конституція держави. Але під державою Арістотель, як і вся стародавність, розумів лише зовнішню форму влади, бо так зване нині конституційне право було для греків не що інше, як природне право громадян у політичному оточенні. Отже, за стародавнім поглядом, конституція є не більше як побудова влади. Арістотель також емпірично розрізняє три конституції, залежно від того, чи перебуває політична влада у руках одного, або декількох, або всіх. Але ця влада служить організації суспільства або держави і, отже, організації або держави, або того суспільного стану, потреби якого їй найближчі.

Таким чином виникають три [нормальні] форми владування, [вони] є монархія, аристократія і республіка; ненормальні – тиранія, олігархія і демократія.

Три наведені нормальні форми урядування – монархія, аристократія і республіка можуть бути однаково досконалі, тобто однаково можуть сприяти досягненню кінцевої мети держави. Але Арістотель висловлює думку, що одна якась форма не може бути застосована до всіх держав. Частіше при визначенні форми державної будови приймається до уваги її відповідність політичній чесноті громадян. Монархія властива такому народові, який здатний терпіти владу людини, видатної чеснотами. Аристократія властива народу, який висуває декількох громадян за принципом рівности і підводить їх під принцип гідности. Республіка властива народові, у якого моральні сили не виступають з різкою суперечністю і
177 який не вважає бідність вадою. Навіть // географічні умови країни мають вплив на форму державної будови. Акрополіс сприяє монархії, рівнина – республіці, країна, яка має багато природно укріплених місць, сприяє аристократії.

Якщо кожна з цих форм державної побудови досягає своєї мети, то звідси не слід робити висновок, що всі три форми були однаково досконалі. Найкраща форма з нормальних є монархія, друга за вартісністю – аристократія, найгірша – республіка. Відмінністю цих нормальних форм від перекручених є те, що в перших панує справедливість і громадяни охоче підкоряються, а в других владарює людина і наказує свавільно. Це дає Арістотелю привід надавати писаним законам більше значення, ніж те, яке надавав їм Платон. Підлягати закону, каже Арістотель, можна вільно, і така покора не є безчестя для людини, а коритися людині є справа рабська. Все ж він погоджується, що державець мусить мати владу і на зміну закону у державі, бо мета закону є гаразд. Узагалі, він вважає вадою, якщо в державі нема писаних законів, і переконаний, що в такій державі владарює людське свавілля. Якщо ладує закон, то ніби ладує Бог, а якщо владарює людина свавільно, то це означає, що владарює тварина.

Стосовно достойности різних форм владування, то тут Арістотель наводить усі нормальні й ненормальні форми таким чином: між нормальними найліпша монархія і найгірша республіка; між ненормальними – найкраща демократія, а найгірша тиранія, виверт монархії.

Верховна влада. Більше труднощів є у питанні, яке входить у суть державного права і яке належним чином пояснити Арістотелю не вдалося. Хто з громадян мусить бути наділений верховною владою? Хто має право на цю владу?

Відповідаючи на це питання, Арістотель висловлює сумнів, який свідчить про труднощі в його поясненні. Можна, каже він, уявити, що або всі мають владу, або дехто з багатих, або знамениті, або один найзнаменитіший. Але з кожною з цих відповідей практично поєднані складнощі.

Якщо влада надана всім, то слід чекати, що бідні експлуатуватимуть багатих і завжди матимуть бажання поділити між собою майно багатих. Коли влада буде у руках багатих, то зрозуміло, що вони утискуватимуть клас бідних, позбавляючи його політичних прав і перетворюючи на робітничий клас. Якщо влада буде у руках знатних, то треба остерігатися, що інші громадяни будуть позбавлені // гідности. Якщо 178
влада належатиме одному найзнаменитішому, то така форма може перейти в тиранію. Нарешті, якби сказали, що в державі мусить бути один володар – закон, то хоч це й справедливо, але така відповідь не усуває труднощів, бо сам закон затверджений формою влади; так, є закон монархічний, олігархічний, демократичний. А кому повинна належати верховна влада?

При поясненні цього питання слід визнати: 1) Що народ має поклик до політичної діяльности і безумовне право на участь у політичних справах; 2) Що ніякі приватні переваги, як, наприклад, багатство і знатне походження, не дають права на верховну владу; 3) Що у державі може застосовуватися закон, який геометрично розподіляє справедливість. Отже:

1. *Необхідно визнати незаперечне право кожного громадянина діяти на політичному ґрунті.* На перший раз може бути визнано, що краща форма урядування є та, де влада належить найдостойнішим – багатьом або одному. Але проти цього Арістотель заперечує, що багато громадян, кому належить влада, не є досконалі громадяни. Більшість, узята разом, ліпше, ніж меншість, бо кожен громадянин, взятий окремо, має лише частину чеснот і пізнання. Але якщо політична влада буде надана багатьом, то за спільної дії вони набувають зрілого розуму й волі. Звичайно, не можна дозволити всім громадянам безпосередньо брати участь у найвищій владі, але настільки ж несправедливо і небезпечно позбавляти їх політичних прав. Це буде несправедливо тому, що в такому разі більшість громадян позбавляється чести, шкідливо тому, що оскільки громадяни позбавлені політичних прав, то в них зароджується ненависть до держави.

А до того ж від участи всіх у політичній владі може бути багато доброго. Тому необхідно всім надати право участи у раді й суді. Припустимо, що кожен громадянин окремо буде поганий суддя, але всі вони разом будуть виносити

справедливіші рішення, бо всіх підкупити не можна. Отже, в поєднанні з освіченою меншістю всі громадяни будуть вести справи краще, ніж одна лише меншість. Водночас багато речей значно краще і повніше розглядати при багатьох, ніж при одному чи декількох. Тому взагалі народові не можна відмовити в здатності й праві брати участь у політичних справах. Хоч під народом Арістотель розумів не всіх тих, хто жив на території держави, а лише невелику кількість елінських громадян, а всі нееліни були позбавлені політичних прав. //

179 Отже, політичне становище громадян, їхнє право на участь у справах держави визначають: а) гідність громадян; б) справедливість; в) користь державі. Ось чому хоч монархія і аристократія є найліпші форми, але змішана форма владування природніша, відповідніша людській природі й більше відповідає справедливості. Якщо дивитися з боку ідеалу, то монархія і аристократія будуть форми найдосконаліші, але за можливістю виконання найдосконаліша форма владування є змішана.

2. Необхідно визнати, що ніякі приватні переваги не дають права на верховну владу. Після пояснення про права громадян на участь у політичних справах виникає запитання: хто повинен бути наділений верховною владою? З емпіричного боку відповідь на це запитання не є важка. Завжди у певній державі владою наділяють особу, яка найбільше відповідає чинній конституції держави, бо ми досі це визнаємо історичну форму держави правомірною. Але відмовившись від історичної форми, ми запитуємо: за якою ознакою мусить бути знайдено громадянина, на якого його співвітчизники поклали б право верховної влади?

Найпростіша відповідь на це питання буде та, що верховна влада повинна належати громадянинові найдостойнішому. Та коли філософ натикається на трудноці, він думає, що ніяка особиста перевага не дає права на верховну владу. Кожна перевага має приватний характер, вона завжди буває відносною. Звичайно, кожний громадянин, що виділяється з натовпу, має підставу на якусь відзнаку, але він не має права на першість серед усіх; він мусить бути господарем у своїй сфері; а в інших сферах, де є громадяни достойніші від нього, він має бути особою підлеглою. Нарешті, згідно з цим принципом досконалости варто було б припустити, що оскільки маса взагалі і хоробріша, й мудріша, то маса і повинна мати верховну владу.

Отже, взагалі ніяке приватне майно не дає права на верховну владу, бо держава має загальне значення, вона не повинна бути втягнена у боротьбу приватних інтересів.

Ця боротьба приватних інтересів нескінченна тому, що один не хоче поступатися іншому. Звідси випливає, що ні монархія, ні аристократія, ні демократія не можуть бути досконалими формами владування. Монархія не може бути досконалою формою владування тому, що немає досконалої людини, яка стала б монархом. Ось чому монархія в даний час виступає у формі тиранії. Те ж саме потрібно сказати про аристократію. Отже, і монархію, і аристократію потрібно визнати однаково зіпсованими формами владування, хоч в ідеї вони є найдосконаліші форми. //

3. Необхідно визнати, що у державі панує закон геомет- 180
ричної розподільчої справедливости. Всупереч історичним формам владування: монархії, аристократії та демократії треба вивчити ідеальну державу, яка заснована на законі геометричної розподільчої справедливости. Геометрична розподільча справедливість є принцип, що визначає, хто повинен бути наділений верховною владою. Вона звертає увагу на зовнішній стан людини стосовно інших осіб відповідно до її гідности. Таким чином, вона встановлює відносний ступінь влади стосовно ступеня підпорядкування громадян один одному.

Що раби не можуть мати політичного значення і влади, це випливає з того ж принципу, згідно з яким громадянин, що має одну перевагові, повинен підпорядковуватися іншому громадянинові, що має іншу перевагу, а раби не мають здатности радитися. Із закону геометричної розподільчої справедливости випливає, що кожний мусить мати відповідну до своєї гідности участь у покорі й владі. Тому в ідеальній державі немає абсолютної верховної влади. Закон геометричної розподільчої справедливости вимагає, щоб усі громадяни по черзі корилися і керували. Ми вже знаємо, що справедливість є середина між двома крайнощами, отже, і тут середина між покорою і владою. Тому в державі справедливість буває тоді, коли громадяни по черзі коряться і владарюють. Таким чином відбувається так званий моральний аристократизм в ідеальній державі Арістотеля. Ось як розв'язано завдання в античному дусі, не зрозумілому нашому рабському часові. Справедливості властива рівність усіх громадян, однакова участь у підпорядкуванні і владі. Звідси виникає така дилема: закон справедливости є закон рівности, а тим часом держава вимагає покори громадян. Поставивши так питання, слід би разом із скептиками або відкинути державу як наслідок завоювання, або відхилити дилему. Вирішення цієї дилеми, за Арістотелем, полягає в тому, що у досконалій державі людина по черзі є і підданою і володарем. Це і називається моральним аристократизмом Арістотеля.

[1.] Опис ідеальної держави. Свою ідеальну державу Арісто-
тель малює у формі колонії, побудованої на основі розуму й
справедливости. Щоб здійснилася побудова кращої держави,
необхідні деякі сприятливі умови, які стосуються землі й лю-
дей, що на ній живуть. "Багато хто думає, – каже Арісто-
тель, – що для щастя держави необхідна велика кількість
землі і велика кількість населення, але слід відрізняти дер-
181 жаву велику // від держави щасливої, самозадоволеної". Сто-
совно кількости населення Арістотель зауважує, що важко
підпорядкувати законові чисельне суспільство. Тому кращою
буде та держава, яка хоч і малочисельна, але упорядкова-
на, бо добробут держави визначається не кількістю народу,
а його моральними силами.

Що ж до величини території, то держава як організм (зайвий наріст є її хворобою) мусить мати природні кордони, далі від яких вона може хилитися до руйнування. Держава не повинна бути такою малою, щоб вона не була самодостатньою, і такою великою, щоб не було можливости оглядати її (оскільки всі громадяни закликаються до владування, то вони повинні знати й оцінити один одного). Держава повинна забезпечувати мешканців усіма необхідними продуктами і постачати всі засоби, необхідні для помірного життя й дозвілля. Але цим Арістотель не хоче замкнути свою державу від іноземних стосунків. Ті продукти, яких не родить туземний ґрунт, але які необхідні для помірного життя, можуть бути отримані від іноземців і навпаки, зайве від туземного виробництва повинно бути предметом вивізної торгівлі. Форма території повинна бути така, щоб вхід до неї ворогів був важким, а вихід – легким. Щоб країна була зручна для мирного і разом з тим для військового життя, вона повинна межувати і з континентом, і з морем. На запитаннях Арістотелевих сучасників про приморське розташування міста (тотожного державі) він відповідає, що таке розташування вигідне для збуту туземних витворів і ним треба користуватися так, аби держава не перетворилася на ринок для задоволення потягу до збагачення і спекуляції. Труднощі, які спричиняє відкрите розташування міста у деморалізації громадян (іноземець є деморалізуюча істота) і у воєнній небезпеці, Арістотель відкидає такими вимогами: 1) слід вилучати з політичної сфери усіх громадян, хто займається мореплавством, бо вони такі ж нестаті, як і стихія, з якою вони зріднилися; 2) місто мусить бути обгороджене муром. Платон вимагав, щоб місто не було укріплене фортецею, бо фортеця сприяє боягузтву; Арістотель визнає фортецю необхідною для мужніх людей.

Ще Арістотель вимагає, щоб місто відповідало дієтич-

ним і естетичним потребам громадян. Місто повинне мати здорове розташування: воно повинне бути відкрите на схід і забезпечене достатньою кількістю води. Його мури й будинки повинні бути збудовані з естетичним смаком, також //
старанно повинні бути влаштовані всередині міста місця для 182
загальних бенкетів, гімназій, торговий базар і біля нього урядові будинки.

2. *Громадяни і їхні якості*. Найкраща держава повинна складатися із справді мирних, мужніх і справедливих громадян, бо є мужність і справедливість не загальнолюдські, а монархічні, олігархічні, тиранічні і т. п. У цьому відношенні Арістотель підкріплює переконання, що така-сяка державна будова можлива лише між греками. Північні варвари, хоч і обдаровані мужністю, але позбавлені розуму; східні варвари, хоч і розумні, але виніжені й позбавлені мужности. Одні греки поєднують у собі дві ці якості й подають золоту середину. Елінське плем'я мужнє й здатне захищатися, воно також і розумне, бо має здатність володіти й керувати собою.

Елінський народ володів би всім світом, якби можна було з'єднати увесь світ в одну державу. Хвала, яку Арістотель розсипає своєму рідному племені, має тут, однак, елемент не національний, а раціональний. Він називає елінське плем'я здатним створити кращу державну споруду не тому, що сам він елін, а тому, що справді це плем'я було в той час найкраще.

"Оскільки ціле неможливе без частин, – каже Арістотель, – так і громадяни не повинні являти в державі одну суцільну масу, а діляться на частини, суспільні стани. В ідеальній державі існують також 10 суспільних станів, які необхідні взагалі для кожної держави, досконалої і недосконалої". Арістотель поділяє громадян на пасивних і активних: перші позбавлені політичних прав, другі беруть участь у державних справах. До пасивних громадян він відносить клас хліборобів і промисловців, клас торгівців, робітників і багатих власників. Щоб виправдати усунення цих класів від політичної діяльности, Арістотель звертає увагу на Єгипет, де хлібороби живуть щасливо лише тому, що не беруть участі у воєнній і промисловій діяльності. Крім того, за ідеєю Арістотеля, громадяни не повинні проводити життя на промислах і на площах, бо таке життя суперечить чеснотам і не дає громадянинові дозвілля для здійснення добрих справ і виконання політичних обов'язків. З числа активних громадян вилучаються також жерці, які через свій похилий вік не можуть відбувати політичних обов'язків, а повинні проводити життя в тихій службі Аполону, навчаючи народ релігії й звичаєвости.

Активних громадян Арістотель поділяє на два розряди за

183 суттю діяльности // кожного: на воїнів, які захищають, і державців, які радяться і вирішують. Але захист батьківщини і владування належать одним і тим самим особам, а не різним. З цією метою громадяни діляться за віком. Оскільки юності належить сила, а старшим рокам – мудрість, то молодші повинні носити зброю, а старші владувати державою. Таким чином ніхто не вилучається з владування, а всі вступають у нього по черзі. Отже, загальне право погоджується з різною здатністю і з різним призначенням людей. Цим здійснюється вимога, щоб кожний міг бути і державцем і підданим.

3. Організація держави. Цими діяльними громадянами Арістотель займається так, що всі інші суспільні стани для нього немовби і не існують. Для матеріального забезпечення цих громадян їм належить виняткове право на нерухому власність. Землю обробляють раби, варвари і поселенці (персіяни). Майно у державі повинне бути приватне, але воно повинне статися спільним внаслідок взаємної дружби громадян. Спільне майно необхідне для сиситій (спільні столи) і для поповнення витрат на божу службу.

З цього погляду володіння землею Арістотель організує таким чином, що вся територія держави подається поділеною на дві частини: 1) спільна державна земля, яка ділиться на дві частини – одна йде для спільних столів, а друга для служби божої; 2) приватна власність також складається з двох ділянок: одна міститься на кордоні держави, а друга всередині. Така організація приватної власности не лише відповідає вимогам справедливости, але й важлива в політичному відношенні. При ній у час війни з сусідами всі громадяни будуть однаково зацікавлені. У всіх стародавніх державах помічено одне явище: коли доводилося вести війну з сусідами, то громадяни, які мали ділянки на кордоні, опиралися і повставали проти війни, а ті, що мали ділянки всередині держави, стояли за війну. У державі Арістотеля цієї антипатії немає.

4. Виховання громадян. Усі ці вимоги стосовно території, громадян і організації держави є суто зовнішні. Суттєвою умовою кращої держави є правильне і раціональне виховання громадян, які за властивістю руху волі здатні створити найкращу державу. Мета держави, говорить Арістотель, є добре життя громадян, цю мету законодавець повинен мати на увазі передусім. З цього погляду Арістотель суворо засуджує звичайних законодавців і політиків за те, що вони турбуються більше про зовнішню, ніж про
183 внутрішню // політику, більше про війну і недозвілля, ніж про мир і дозвілля, більше про розширення тери-

торії і збільшення числа громадян, ніж про те, аби зробити їх мудрими.

"Ці фальшиві політики, – каже він, – навчають громадян воїнських чеснот і навертають у рабство тих, хто не заслуговує цього за природою. Мета війни повинна хилитися до того, щоб самим не попасти у рабство, або до того, щоб навернути у рабство тих, хто призначений до нього від природи. Але навертаючи в рабство людей, які природою призначені до волі, вони чинять подібно до деспотів і тиранів, і самі також можуть зазнати тієї самої долі. Вони ніколи не мусять забувати правила: що вважають несправедливим стосовно себе, те повинні вважати несправедливим і стосовно інших". На цій підставі Арістотель особливо засуджує спартанську політику за те, що вона виховує громадян виключно для війни.

Громадяни, виховані так, ніколи не можуть терпіти миру. Хто думає, що діяльність держави полягає в боротьбі з іншими державами, що в цій боротьбі полягає вся її мета і щастя громадян, – той дуже помиляється. Мета держави є мир, а не війна, бо сама війна має на увазі мир і дозвілля громадян. Чесноти держави полягають не в хоробрості, а в помірності й мудрості, які хоч і потрібні для війни, але більше потрібні для миру й дозвілля. Отже, законодавець повинен звернути увагу на розвиток у громадян усіх цих чеснот, а не однієї лише хоробрості. Найвища мета держави досягається не так зовнішнім законодавством, закладами, як внаслідок виховання. Держава існує для того, щоб [громадянам] жилося добре, [тому їх] треба виховувати у чеснотах. Отже, виховання є першою основою досконалої держави. Тому Арістотель докладно розглядає його.

Після народження дитини негайно починається виховання її. Воно повинне бути скероване спочатку на розвиток тіла, щоб через тіло можна було діяти на схильності або на волю, а через схильності – на розум. Ці три завдання виховання відповідають трьом ступеням чеснот: природної чесноти – виховання тіла, політичної – виховання волі й вищої теоретичної чесноти – виховання розуму. Отже, Арістотель вимагає виховання тіла як органу волі й виховання волі як органу розуму. До семи років діти повинні виховуватися в сім'ї. Перший період від народження триває до п'яти років. У цей час головні турботи повинні бути спрямовані на харчування й зміцнення тіла. Але в цьому віці дітям не можна дозволяти, щоб вони мали спільне товариство // з рабами, бачили і 185
чули щось, негідне вільної людини.

З п'ятого року до сьомого увага дітей повинна зосереджуватися на тих предметах, яким пізніше вони вчитимуться.

За цим від семи років до кінця юнацтва йде третій період, а від кінця юнацтва до 21 року – останній період. У ці періоди виховання мусить бути публічне, кероване державою. Оскільки держава має одну мету, то для її досягнення громадяни отримують однакове виховання. Оскільки звичаєвий характер громадян і політичний характер держави тісно пов'язані між собою, то чим чистіші звичаї, тим досконаліша держава. З цього погляду дивилися на виховання спартанці, і Арістотель вважає їхній погляд найправильнішим.

Цю частину публічного виховання Арістотель викладає лише в коротких нарисах. Треба думати, що він або зовсім не опрацював її, або ж вона не дійшла до нас. Арістотель не показує, яке значення у вихованні повинен мати спекулятивний елемент. Стосовно публічного виховання він говорить дуже коротко, а саме: з публічного виховання повинні бути виведені всі заняття, що принижують душу і тіло вільних громадян і роблять їх нездатними до чеснот. Але є чотири мистецтва, які можна вважати засобами виховання: це граматика, малювання, гімнастика і музика. Граматика і малювання необхідні для практичного життя, хоч малювання виховує саме естетичне чуття, а граматика – логічне мислення. Гімнастика повинна тренувати тіло й виховувати у душі мужність. Музика має значення засобу виховання, бо вона пом'якшує суворий елемент мужности. Але вона повинна бути обмежена тому, що, крім виховної музики, є ще музика, яка розслаблює, ніжить, розбещує.

Музика корисна і в іншому відношенні, вона подібно до трагедії сприяє ушляхетненню сумного душевного стану і наповнює наш відпочинок і дозвілля. Цими зауваженнями про музику Арістотель закінчує вчення про виховання юнаків цього періоду. Але оскільки для Арістотеля жити в мирі й дозвіллі є метою держави, то, природно, він повинен був показати, як майбутні громадяни мають готуватися до помірности й справедливости. Але цього саме і не вистачає у нього. Звідси ми виводимо, що ця частина твору втрачена, отже, нам залишається невідомою подальша побудова політичного ідеалу Арістотеля.

ЗАГАЛЬНИЙ ПОГЛЯД НА ВЧЕННЯ АРІСТОТЕЛЯ

Юристи-практики, які дивляться на справу не з метафізичних витоків, а з боку її життєздатности, співчувають філософії Арістотеля, тоді як юристи-теоретики визнають Платона. Між тими й іншими йде суперечка про порівняльну

оцінку цих // великих інтелектів давнини. Ми стверджуємо, що вади і переваги діляться порівну між цими філософами. Якщо у Платона було виразне усвідомлення реалістичного ідеалу, то це усвідомлення привело його до помилкового розуміння [питань] про реалізацію держави і приватного життя. У Арістотеля, навпаки, виразне усвідомлення засобів для організації держави було причиною того, що він не міг досить усвідомити ідеал, що реалізується. 186

Арістотель не дає нам тих чистих ідей, які ми маємо у Платона, стосовно їх він завжди хитався, бажаючи знайти середину між крайнощами. Завжди повинна бути середина – це капітальний пункт його філософії. Після прийняття цього капітального пункту вся філософія Арістотеля сама являє середину між платонівським ученням і вченням евдемоністів. Щодо цього його філософське вчення про державу є відсутністю всяких твердих принципів. І метою всього сущого Арістотель ставить щастя, яке, безумовно, вибирають усі; а чесноти вважає лише засобом, необхідним для досягнення щастя. Але, природно, не можна сказати, що за справедливою діяльністю настає задоволення і щастя, а за несправедливою діяльністю – незадоволення, бо про діяльність не можна судити з тих приємних наслідків, які вона дає нам у вигляді щастя.

Щастя і чесноти не обов'язково пов'язані одне з одним і одне не йде слідом за іншим. На цій підставі Арістотель говорить не просто про щастя, а відрізняє щастя чисте від нечистого і лише перше він вважає нормою. Але чим вимірюється чисте щастя? Чеснотами як діяльністю, що відповідає розуму або природі людини. Таким чином, мета всього сущого [тепер] змінюється вже на чесноту. Такий непримиренний дуалізм Арістотеля. Звідси для пізніших мислителів ставиться питання: якому ж витоку слід надати перевагу, який треба вважати за первинну, суттєву мету людини – щастя чи чесноти? У вирішенні цього питання пізніші мислителі розійшлися: одні прийняли за основу одні витоки, інші – другі.

Звідси дві протилежні школи, які поділили між собою грецький світ. Стоїки і епікурійці, перші за вищий принцип життя визнали чесноти і визначили права держави з основ суто моральних; другі визнали вищим принципом щастя. Як епікурійці, так і стоїки, і римський ґеній дають своїми вченнями суб'єктивний напрямок, виставляючи основи індивідуальности, яка так сильно // була придушена у Платона і яка знайшла такий слабкий собі захист в особі Арістотеля. Стосовно вчення епікурійців, то ми вже пода- 187

ли його так, що немає потреби знову повертатися до нього. Але деякі визначення стоїків заслуговують нашої уваги, оскільки вони увійшли у наявні збірники римського права. Отже, ми коротко подамо міркування стоїків про чесноти і справедливість і цим закінчимо вивчення грецької філософії.

ФІЛОСОФІЯ ПРАВА

КОНСПЕКТ ЛЕКЦІЙ ОРДИНАРНОГО ПРОФЕСОРА П.Д. ЮРКЕВИЧА

Москва, 1873 р.

Переклад із російської



ФІЛОСОФІЯ ПРАВА

ЗАГАЛЬНИЙ ВСТУП

Несумірність між наукою та філософією. Відтоді, коли Платон і Арістотель з'ясували філософію згідно з завданнями, методом і системою, постійно здавалося, що прямого і безпосереднього переходу до неї від позитивних наук немає. Тому вчені і кращі спеціалісти часто ставляться до філософії зневажливо. Те саме часто зустрічається і в нашій літературі. Отже, згідно з загальною думкою, існує якась невідповідність між наукою і філософією. Як можна пояснити це явище?

Воно пояснюється частково моральними причинами, частково, виходячи з наукових підстав. Моральні причини полягають в егоїзмі, який властивий кожній науці, і від нього вони намагаються бути ізольованими, вважають свій метод чи не найдосконалішим, думаючи, що від них залежить доля всього людства. Друга причина полягає в науковій основі, яка оточена постійною невиразністю. Ще від Платона і до наших днів, особливо до Канта, основним питанням було – що таке наука? Це показує, що у тлумаченні науки було і є багато неясного.

Є багато галузей знань, які більше або менше відповідають цьому розумінню науки. Практика живої мови розрізняє знайомство з предметом, відомості про нього, пізнання науки. Це доводить, що до ідеї науки ми маємо дуже невизначене ставлення, бо існувало б одне слово. Третя підстава неспівмірности між наукою і філософією полягає в тому, що часто свідомо або ще частіше несвідомо ми знаходимо науку там, де її немає. Це відбувається тому, що ми, передусім, практики, зацікавлені предметом нашої діяльности, оцінюємо все так, аби воно допомагало досягненню нашої мети. Так ми дивимося на науку.

Ми поважаємо науки, коли вони дають корисні, загальнопридатні знання; а чи істинні ці знання, чи ні – це для нас не має значення. Але очевидно, що при такому ставленні до науки ми надаємо їй вузького юридичного характеру. Розум, потяг людини до істини залишаються тут незадоволеними. Коли ж прагнення до істини досягається – всяка наука обов'язково є філософією, бо філософія – це елемент істини, що властива науці. З цього елементу всі науки створюють орган одного цілого. Філософія – це єдність наук тому, що істина єдина, де б вона не була пізнана. Кожна наука може спокійно рухатися, маючи цю єдність з іншими наука-

ми, в цьому випадку вона може бути навіть досконала.

Як в суспільстві поділ праці веде до вдосконалення ремесел, так і серед наук окреме буття науки корисне тому, що вона досконало може вивчити свій предмет, виконати свої завдання. Отже, існує єдність між науками і філософією, але науки не усвідомлюють цього, хоч усвідомлення цієї єдности – велика справа. "Дослідна наука, – каже Платон, – нехай би вона була точною, як геометрія і математика, захитається від першого софізму тому, що [її] буття як буття окремого [предмета] визначається буттям цілого, суть її завдань визначається суттю загального". Блискучий розвиток точних наук сьогодні нітрохи не применшив софістики. Від цих софістів // у науці і житті ми можемо порятувати себе тільки пізнанням кожної науки в її цілісності. 2

Ту ж несумірність між наукою і філософією ми зустрінемо, коли перейдемо від науки взагалі до науки університетської. Всі згідні, що вона полягає в певному і найпевнішому напрямкові, вона є орган не загального утворення, а перетворення, реформи. Але університетська наука є не тільки спеціальна наука, вона робить спеціальною і загальну освіту. Пояснимо це на прикладі. Звідки береться загальна освіта, потрібна людині не як професору, студенту і далі, а як людині? Певний зміст наших переконань, потягів і відчувань складається з тих стосунків, які ми маємо з церквою, державою, суспільством.

Дехто вважає, що до університетської науки питання про загальну освіту є вже вирішеним, залишається лише займатися окремим фахом. На цьому забобоні і ґрунтується неприхильність до філософії, хоч філософія, як її розуміли Платон і Арістотель, не є лише наука загальної освіти, але наука такої загальної освіти, яка дає досконалість фаховій освіті. Переконання, які зачіпають питання про людину, мету людства, про світ, беруться вже не з релігії, переказів чи авторитету. Ці переконання, які лежать в основі життя людини, повинні ґрунтуватися на тому, що є суттю людини і права. Подібно і кожне завдання ми мусимо виконати, виходячи з загальних і прикладних основ; це буде вивчення філософії. Отже, якщо університетська наука є спеціальна, то філософія є наука загальної освіти, яка в основі має спеціальні науки.

Білет 1-й.
Логічна позиція філософії права серед юридичних наук

Кожна наука намагається бути ізольована від інших. До того ж схильні і юридичні науки. Право як предмет науки

поділяється на стільки окремих галузей, які утворюють стільки окремих наук, що поверховий огляд не дає можливости знайти зв'язок між ними. Далі, розглядаючи права людини як члена держави, сім'ї та ін., ми зустрічаємося з різними думками про право, поданими під різними принципами держави, сім'ї і т. п. Чим зрозуміліше усвідомлюються ці права, тим більше відчувається потреба їх об'єднання, бо в іншому разі права людини в одній сфері суперечили б її правам в іншій. В чому полягає єдність юридичних наук?

Вони повинні бути об'єднані в ідеї знання. Але в сфері права саме здійснення ідеї знання зустрічає нові перепони. Знання набувається таким чином: дається факт для набуття істинного знання, про нього потрібна правдивість і повнота спостереження разом із стрункістю думки. Тут, отже, слід уникати: 1) підміни уяви, що досягається правильністю спостереження; 2) підміни логічного, що досягається стрункістю мислення. Виконавши ці умови, природознавець може бути впевнений, що досягнув справжнього знання.

У юридичних науках ставлення спостерігача до факту змінюється, бо факти не мають очевидних властивостей, як факти фізичні. Тут знайомства з фактом доводиться набувати манівцями. Стародавні юристи говорили: "Da mihi factum et dabo tibi ius"[1]. Тут визнаються труднощі у поданні юридичного факту. І дійсно, якби ми простежили розумову процедуру судді або слідчого, коли їм доводиться констатувати факт, то здивувалися б від великої кількости комбінацій, які їм доводиться робити в даному випадку. Це залежить від надзвичайно тонкого пізнання юридичного факту, який найважче побачити і визначити. Але оскільки факт конституйований, то застосовувати до нього право вже легко. Все ж і в даному випадку подати право легко тільки з формального боку, тобто додати його для виконання закону на основі кодексу.

Але і при здійсненні юридичними науками в своїх дослідженнях ідеї знання загальний освітній наслідок юридичних навиків буде неусвідомлений. Свідоме пояснення окремих юридичних знань можливе тільки тоді, коли кожній думці буде //
3 надано належне їй місце. В такому випадку різні окремі знання зберуться в єдину свідомість нашого "я", і багато з того, що усвідомлюється, стає єдиним свідомим. Досконалість цього загального юридичного утворення залежить від двох умов: 1) від певної кількости знань, які дають окремі науки; 2) від законів, згідно з якими відбувається їх об'єднання.

1) В духовному житті людини також панує право сильного. Сильні думки, незважаючи на їхній зміст, займають

[1] *лат.* Дай мені факт, і я дам тобі право.

перші місця. Хто більше займається однією наукою і менше іншою, той буде майже завжди керуватися ідеями першої. Так відбувається однобічність юридичної освіти. Далі. Людина має права в різних сферах: сім'ї, держави і т. п. Практика доводить, що в таких випадках одні права завжди більше чи менше затіняють інші. Вихід з цього можливий тільки у випадку гармонійного поєднання цих окремих прав у загальній ідеї права. Цей висновок веде до законів, згідно з якими об'єднуються юридичні знання.

2) Види єдности в науці права. Ця єдність має в науці різні щаблі. а) Об'єднання юридичного матеріалу подано в кодексі. Але це об'єднання зовнішнє: його мета суто практична і кожен кодекс, як би розумно він не був складений, не вичерпує всього права, що є в народі (напр[иклад], звичаєве право). б) Другий вид об'єднання – об'єднання позитивних каналів емпіричної свідомости. Ці закони відповідають потребам об'єднання навіть поза волею людини; людина пасивно згруповує явища, які спостерігає. Таким чином, праву дається зовнішня конструкція, але це об'єднання несвідоме і нераціональне, бо воно зовнішнє і випадкове. Люди, наприклад, давно знали зв'язок припливів і відпливів з місцем знаходження Місяця на небі, і тільки після відкриття закону тяжіння вони зрозуміли внутрішній зв'язок цих явищ. в) Наука не може зупинитися на зовнішній єдності. Людині властивий рефлекс: згідно з Арістотелем, вона намагається пізнати не тільки "οτι"[1] факт в його явищі, але й "διοτι"[2], принцип, внутрішню основу явища. Ця внутрішня основа об'єднує явища, бо основа стосовно факту є загальною.

Внутрішнє об'єднання юридичного матеріалу здійснюється за трьома принципами. Закони права можуть розглядатися як явища: 1) національного духу; 2) історичного духу народу; 3) вічної ідеї правди. Всі ці принципи є достатньо наукові, бо в основі мають природу людини, дають ґрунт внутрішнього розумного об'єднання. Індивідуальність духовної природи людини, а отже, і цілого народу складається з трьох елементів: 1) національного, 2) історичного, 3) одвічного. На суті цих елементів характеру людини базуються джерела права.

1) Дух національний – моральна влада, яка диктує народу закони. Народ, як і окрема людина, внаслідок своєї психологічної будови визначає своє моральне життя. Його національність завжди відбивається в його законах і згідно з ними завжди можна визначити не тільки характер, але й

[1] *давньогр.* що стосується.
[2] *давньогр.* чому, внаслідок чого.

культуру народу. Можна запозичити право в інших народів, але ці закони проникнуть в життя тільки тоді, коли будуть повністю відповідати національному духові народу. Але не можна вважати, що національні форми права збігаються з ідеєю права, як це твердить історична школа. Народна свідомість, народна правова переконаність завжди є виразом ідеї права в межах народного духу, отже, [вона є] суб'єктивним відображенням і тому не повним, бо йому завжди можна протиставити іншу народну свідомість.

2) Друге джерело права – історичний характер народу. Але історія як щось зовнішнє є випадковою, і історичне право здається випадковим. Чи буде воно раціональне чи ні – це залежить від випадку. Ми дуже часто сприймаємо факти за вказівки ідей і підносимо їх на щабель принципу. Те, що здається, наприклад, гараздом в одних умовах, ми вважаємо за гаразд взагалі. Тому історичний елемент, що базується на випадковому авторитеті, не дає об'єктивних принципів для права.

3) Третє джерело права та незмінне мірило для всіх пра-
4 вових переконань // народу – це сама ідея права, яка існує в
людині поза її історичним та національним характером.

Пояснюючи цю різницю елементів у позитивному праві одного чи всіх народів, ми викладали б філософію окремого і загального позитивного права. Хоча філософія позитивного права можлива тільки стосовно тих народів, які перестали існувати і в своєму історико-національному житті закінчено втілили певну ідею, як, наприклад, іудейський народ втілив у собі ідею монотеїзму, грецький – автономію. У нашому історичному житті ще нема точного втілення ідей, вони приховані поки що у круговерті життя. Тому тут необхідне замість філософії позитивного права порівняльне пояснення права, як воно існує у різних народів. Отже, завдання філософії позитивного права – дослідити, яку ідею народ подав у своєму праві. Але яка розумна ідея повинна бути подана – це завдання філософії права.

Відповідаючи на це питання, філософія права подає цю істинну ідею як норму в природному праві, що диктується самою нашою наукою, а не зовнішнім авторитетом. Проста сама в собі, у своєму тлумаченні ця думка поєднана, як довели філософи, з великими труднощами. Одні з них відкидають природну обов'язковість законів, яка ґрунтується на сутності людини, доводячи, що обов'язковість закону завжди може бути в якомусь позитивному акті, угоді. Інші допускають обов'язковість природних законів і пояснюють її природою людини, але розривають зв'язок законів з вищим пізнанням людини.

Ці непорозуміння щодо сутности природного права ви-

никають тому, що ми завжди уявляємо суспільство з примусовою силою, а звідси і завдання науки подаємо: відшукати те природне право, яке є джерелом прав саме в цьому правомірному з примусовою силою суспільстві. Тим часом ідея природного права охоплює не лише основи суспільних законів з примусовою силою, але всю основу, на якій виникає право, всі стосунки людини, в яких вона уявляє себе під обов'язковими законами. Згідно з загальною свідомістю, існує чотири види таких стосунків. Це стосунки з Богом, з самим собою, з внутрішнім світом і з істотами, собі подібними.

1) Ставлення до Бога визначається переконаннями про суть і призначення людини, про суть і волю Бога. Частина природного права, яка визначає обов'язкові закони у цій сфері, є природна релігія. Ці стосунки завжди дуже впливають і на земні інтереси, [на] громадянське і державне право народу.

2) Кант і його теорія кажуть, що людина не має обов'язкових законів стосовно себе. Але ця думка хибна. Людина має можливість з'явитися собі у своїй внутрішній свідомості і її поява для себе не збігається із її появою для іншого. Це робить буття людини незалежним, дає їй можливість приписувати собі закони. Поза тим вона має мету і призначення і сама не байдужа, чи прямує шляхом розуму.

3) Стосовно ставлення людини до природи, то її погляд на існування обов'язкових законів у цій сфері різний. У європейських народів ідея утилітарного користування речами розвинута до грубих меж, до того ж їх природне призначення не береться до уваги. Хоча багато народів Азії кажуть, що прямий обов'язок людини – не експлуатувати предмети і сили природи, а гармонізувати, не спустошувати, а збагачувати, і тут є межа сваволі людини.

4) Загальна сфера стосунків людини з собі подібними має природні підвиди, які дають буття багатьом окремим наукам. Одні з них існують поза належністю людини державі. Це стан природи, сфера сім'ї. Людина не може уявляти себе поза цією спільнотою. Тут можливі два становища, з яких виплівають обов'язкові закони: 1) Людина ставиться до інших людей як член одного роду, що й інші. 2) Ставиться до сім'ї як її член. Звідси дві форми права: право людства і право сімейне.

З факту перебування людини у державі виникають нові і особливі стосунки та закони. Люди, чужі одне одному щодо буття і // зацікавлення, поєднуються згідно з загальною 5
якістю громадян. Звідси право приватне і громадянське. Далі – дві чужі одна одній особи поєднуються однаковим підпорядкуванням державі. Звідси – право публічне, право особи щодо держави і навпаки. Ці два види права (цивільне і публічне) єднаються у праві соціальному. Нарешті, зі взаєм-

них стосунків держави з державою виникає право народів або міжнародне право. Таким чином, організація права утворює собою замкнуте коло, у якому ідея права повертається до свого вихідного пункту: право людства, пройшовши крізь сімейне, цивільне і державне право, відтворюється у праві народів, яке, таким чином, і є останнє [право], яке шукають цивілізація і наука.

Білет 2-й.

Рівномірне історичне і раціональне вивчення права

Хоч завдання філософії права і філософії позитивного права різні, але перша на свою ж користь не повинна залишати без уваги останню. Хто вивчає історію з аналізом, той обов'язково вилучить з неї і принципи філософії права, бо явище правового історичного життя народів подає один і той самий загальний тип, зрозуміти і пояснити який – завдання філософії права. Згідно з цим, філософський, національний та історичний методи необхідно поєднувати при вивченні права. Національний принцип абсолютно природно поєднується тут з історичним, бо поза історією народ не уявляється.

Між іншим, одна з юридичних наук викладається згідно з історичним методом, інша згідно з філософським методом. Початком для перших є історія, для других – досвід. Метод опрацювання перших – індукція, других – дедукція. Але оскільки немає жодного факту, який би не мав теорії або історії, то поєднання методів необхідне. Все непорозуміння між принципами того чи того методу залежить від неправильного розуміння самостійности духу, який як істота, що є ніби щось ціле і повне, повинен будувати науку з себе "a priori"[1], тоді як за Платоном він як частина цілого потребує допомоги досвіду.

У кожному разі перевага одного методу призводить до однобічних висновків. Керуючись одним історичним методом, можна звикнути переводити факт у принцип або, спостерігаючи постійну зміну у сфері політичного життя, збитись на скептицизм, який відкидає існування принципів як основи явищ. Ще шкідливіші спроби побудувати вивчення права природознавчим методом, бо явища відповідних наук здійснюються одноманітно, за принципом необхідности. А життя людства різноманітне, проходить за законами вільности, йде вперед. Філософський метод, взятий окремо, також привів би нас до однобічности. Як метод сутности, норм, незмінних початків він глибокий, але він все ж не може

[1] *лат.* незалежно від досвіду.

охопити і висвітлити всю повноту фактів. Арістотель розумів, що в поєднанні індукції і дедукції повинен бути метод науки. "Ми пізнаємо, – каже він, – "οτι"[1] те, що є, і "διοτι"[2] – принцип основи речі".

Нові філософи принцип "διοτι" переробили на факт "οτι", кажучи, що причина явища завжди лежить у попередніх фактах; бо одне явище випливає з іншого – за законом причинности. Але цього мало. Падіння каменя й ін. обумовлено загальним законом тяжіння, хоч кожного разу окремий факт цього роду має свою окрему причину. І всяку іншу подію не можна пояснити певною причиною, бо тоді не пояснюється те, що надає цій причині її причинність; причину не можна вирвати з системи достатніх основ. І філософія, досліджуючи цю загальну систему достатніх основ, переходить до сутности речей, до того, що причині дає її причинність.

Поділ теоретичних наук. Теоретичні науки поділяються на пояснювальні і оціночні. Перші вивчають те, що є, другі – те, що повинно бути, – оцінюють вартість того, що існує. Основа цього поділу лежить у відношенні нашого розуму до волі. Наше пізнання зовнішніх предметів // не 6
змінює їх. Водночас простий розгляд бажання, його якости і наслідків може не тільки змінити, а й знищити його через його користь чи шкоду. Звідси і виникає ідея обов'язку, різниця між тим, що є, і тим, що повинно бути. Далі – вивчаючи форми волі, ми знаходимо, що одні з них мають твердішу консистенцію, другі – мінливішу і випадкову. Які бажання людини, яка мета, які форми права повинні бути подані, які відняті – все це розв'язується дослідженням суті волі. Тут, таким чином, є ґрунт поділу наук на ті, що пояснюють, і ті, що оцінюють. В науках першого роду переважають принципи понять, в науках другого роду – норми, ідеї. В пізнанні буття визначається мисленням, при оцінці мислення – буттям. Психологія показує, наприклад, як відбувається поєднання думок, логіка – як це повинно відбуватися. Фізіологія держав показує, як відбувається всяка держава, політика – як вона повинна бути влаштована, щоб відповідала своїй меті.

Науки пояснювальні і оцінюючі не можна поділяти так, ніби вони не мають нічого спільного. Науки пояснювальні у своєму поступовому сходженні входять до наук, які оцінюють їх. У колі явищ, які ми спостерігаємо, видаються три

[1]*давньогр.* що; що стосується.
[2]*давньогр.* чому, внаслідок чого.

роди сутностей: 1) неорганічні, де панують механічні причини; 2) органічні, де панує внутрішня мета, хоч і несвідома, і 3) всі інші істоти з моральним потягом, де панує розумна мета, отже, вільна. Тому і науки поділяються на науки, які пояснюють явища: 1) із причини (фізика, хімія); 2) з мети внутрішньої, але несвідомої (науки біологічні); 3) з мети внутрішньо розумної і вільної (науки моральні). Вивчаючи цю вільно вибрану мету, ми вивчаємо те, що повинно бути. В коло наук етичних з боку цієї мети, що вільно вибрана, входить і філософія права.

Білет 3-й. Позиція філософії права в загальній філософській системі

Філософія завжди існує не завдяки збуджувальним причинам, як інші науки, а завдяки вільним силам духу, що визначають буття науки. Як тільки поняття моральної вільности починає розвиватися у суспільстві – обдаровані мислителі починають тягнутися до філософських досліджень. Дух людини існує і підтримує себе переконаннями. Але переконання набуваються незалежно від здатности до самостійних досліджень під впливом виховання, обставин, цивільних законів і т. п. Та моральна вільність не досягла б своєї повноти, якби людина самостійно і розумно не опрацювала для себе цей матеріал, іншим разом, так би мовити, не набула для себе цих переконань.

Інша спонука до філософії лежить у самій властивості і характері позитивних наук. Всі вони є тільки частиною чогось цілого; самі їх завдання зрозуміло вказують на це. Пошуки цього цілого і є завданням філософії. Тому, згідно з самим завданням, вона не може бути поряд інших наук, вона відноситься до них як загальне відноситься до окремого. Тут, таким чином, вказаний і предмет філософії, і її ставлення до інших наук. Вона займається дослідженням даних, бо філософувати про вигадки неможливо. Що ж саме філософія вивчає в даному, і чим вона відрізняється від позитивних наук, які вивчають також дані?

Окремі науки досягають своєї мети тоді, коли між їхнім знанням про предмет і досвідом про нього існує повна відповідність. На долю філософії припадає відповісти на питання, чи виправдовують ці знання самі себе зовнішніми законами розуму? Висловлюючись в цьому випадку юридичною мовою, позитивні науки вивчають зовнішнє право понять, їх здатність до досліду. Філософія вивчає внутрішнє право понять – придатність їх до розуму.

Філософія є: 1) критика понять, які досягаються досві-

дом, критика основ розуму незалежно від нашої сваволі; 2) наука про мисленість досвіду і основи достатности, які спираються на витоки розуму; 3) наука про справді існуюче на відміну // від даного як явища. Досвід завжди суб'єктив- 7
ний, і ми пізнаємо речі не такими, як вони є, а такими, як вони здаються. Сутність речей ми пізнаємо з досвіду, філософія говорить про речі не те, що говорить розум. Звідси предмет філософії – ноумен; предмет позитивних наук – феномен, явище, дане у досвіді.

Три риси характеризують дане як явище: 1) ми знаємо з досвіду не те, що є річ, а те, що нам здається у речі; 2) ми бачимо, що поняття, набуті досвідом, хоч і відповідають йому, але не тотожні самим собі; 3) ми бачимо, що буття, знайоме нам з досвіду, не відповідає принципам чистого розуму, в яких він мислить істинно суще. Звідси походять такі три завдання філософії: 1) філософія досліджує можливість фактично даного світоспоглядання; 2) філософія досліджує логічну мисленість фактично даного споглядання світу; 3) філософія є наука про повну і всебічну істину світоспоглядання перед судом не тільки досвіду, а й розуму.

Розглядаючи історію філософії, ми бачимо, що в різні епохи існували різні її визначення. Платон визначав філософію як науку про істинне буття на відміну від того, що дано у досвіді. У Канта філософія є наукою про можливості досвіду. Нам уявляється, що зовнішній світ є сумою матеріальних речей, які замкнені у просторі, що тут все обумовлене законом причиновости, і що остання зумовлена силою самих речей. Пояснити походження цього світогляду є завданням філософії згідно з Кантом. Ще трохи звузив це завдання Гербарт. Для нього філософія – наука мислимості досвіду. Якщо зі спостереження і порівняння предметів ми виведемо точні поняття про певне коло речей, то ми, власне, отримаємо поняття тільки про зовнішню їх придатність; наші поняття, будучи згідні з досвідом, можуть не відповідати формам мислення. Ми мусимо змінити їх так, щоб вони були мислимі. Дослідження цієї внутрішньої мислимости і є завданням філософії, за Гербартом. Це є чистий формалізм.

Поділ філософських наук. І стародавні, і нові філософи поділяють філософію відповідно до її завдань на три частини: 1) логіку, 2) метафізику, 3) практичну філософію чи етику. Філософія, [що] займається вивченням досвідних понять, зауважує: 1) хоч поняття різні, але всі вони підпорядковуються одному і тому самому законові, наприклад, законові, засобами якого ми на основі загальної істини перехо-

димо до істини окремої. Вивченням цього загального закону мислення займається логіка; 2) якщо дане існує, то воно повинно бути підпорядковане певним законам кількости, якости, взаємодії тощо, бо є певні закони і загальна теорія буття. Дослідження цих загальних умов буття є завданням метафізики; 3) незалежно від досягнення вчинками мети, користи, шкоди, ми бачимо в них моральну гідність, за якою схвалюємо їх чи засуджуємо. Отже, існують норми вчинків. Вивченням їх займається практична філософія, або етика (іфіка). Ось три частини філософії. Відповідне ділення її ми бачимо у Платона (діалектика, фізика, іфіка), у Геґеля (логіка, філософія природи, філософія духу) і у Канта (критика чистого розуму, критика практичного розуму, критика здатности судження).

4-й білет.
Перехід до моральної філософії

Той самий поділ філософської системи зводиться до таких головних положень, на яких засновані науки і все людське життя.

1) Є поділ думок на істинні і хибні. Логіка досліджує формальні умови істини, метафізика – матеріальні;

2) Є різниця між вчинками добрими і лихими. Дослідження норм того, що схвалюється, – завдання практичної філософії.

Ідея етики. Предмет практичної філософії. 1) Істоти вільно
8 і самостійно // вибирають мету і засоби для її досягнення, в іншому випадку вчинки людей не можна було б узгодити з нормами справедливого чи несправедливого. 2) Істоти, судження яких про вчинки не є вільні, але здійснюються [вони, тобто судження. – *Перекл.*] згідно з нормами, які визнані всіма. 3) Істоти, які осягають норми справедливого і несправедливого.

Існує два види норм, згідно з якими оцінюються наші вчинки: 1) Суб'єктивні, з [погляду] яких вчинки оцінюються на основі чогось зовнішнього стосовно нас; 2) Об'єктивні (безумовні, загальнолюдські), згідно з якими ми оцінюємо вчинки за їх внутрішньою вартісністю. Перша суб'єктивна норма оцінки вчинку є враження приємного чи неприємного внаслідок вчинку (ідея приємного – евдемонізм). Друга суб'єктивна норма – користь чи шкода від вчинку (ідея корисного – утилітаризм). Але хоч який великий вплив цих ідей в житті, вони не можуть бути міцними принципами для оцінки вчинків, бо ідеї приємного і корисного завжди суб'єктивні і тому нестійкі. Це наводить на думку про норми об'єктивних, безумовних, незалежних від настрою особи і її мінливих інтересів [суджень]. Щоб довести згідно з певними

принципами ці об'єктивні норми, філософія застосовує різні методи, але загальним в цьому випадку є те, що вона завжди визнає людину моральною особистістю.

Спостерігаючи речі і світ тварин, ми бачимо, що перші підлягають фатальним законам, другі – впливові фатальних невідворотних мотивів і, отже, не можуть бути самостійні і вільні. Одна людина не залежить від фатальних причин і достеменно володіє моральною вільністю. 1) Вона розрізняє у своїх вчинках те, що залежить від необхідности і від доброчинства. 2) Вона сама звіряє закони для своєї діяльности на основі свідомого розпізнання добра і лиха. Далі – піднесення до моральної особистости обумовлено можливістю пізнавати своє життя як частину одного вищого порядку, в іншому разі ми не піднялися б до усвідомлення святости обов'язку і права. Об'єктивні норми для оцінки вчинків етика подає як дані в загальнолюдській свідомості. У кожного народу і людини зокрема є ідеї окремого, справедливого, шляхетного, чесноти.

Звідси завдання етики дослідити: 1) Зобов'язання або обов'язок людини на відміну від користи; 2) Чесноти особи на відміну від її природних якостей; 3) Об'єктивний гаразд на відміну від умовної ідеї приємного. Отже, є три об'єктивні норми для оцінки вчинків: обов'язок, чеснота, гаразд. 4) При тісному внутрішньому зв'язку цих трьох ідей все ж можна вважати якусь з них головною – це визначить той чи той метод етичних досліджень. У Платона панівна ідея – ідея гаразду, з якої він виводить чесноти і обов'язок. У Канта, навпаки, панівна – ідея обов'язку, з якої він виводить гаразд і чесноти.

5-й білет.
Перехід до філософії права

Філософи з давніх часів до Гуґо Ґроція не виділяли філософію права із загальної філософії звичаїв. Гуґо Ґроцій перший виділив науку права з науки звичаїв. Причини цього виокремлення полягають у тому, що людина відноситься або до себе самої, або до інших, а людина, як відомо, є для себе не тою, що для інших. Звідси виникає питання: ким повинна бути людина стосовно інших і інші стосовно неї.

Давнина дала відповідь на ці питання у таких виразах: 1) "Neminem laede" (нікому не зашкодь). 2) "Suum cuique tribue" (кожному віддай належне) 3) "Imo omnes quantum potes iuva" (допомагай усім, скільки зможеш). Перше означає, що людина повинна обмежувати свої індивідуальні потяги і егоїзм так, щоб не порушувати гаразду інших. Друге означає, що людина повинна стати вище від симпатій до

одного і антипатій до іншого так, щоб віддати кожному належне. Третє потребує, щоб людина піднялася вище від
9 прихильности до себе настільки, щоб // служити для гаразду інших. В цих словах давнина виразила ідеї права, справедливости і любови. Вони тісно пов'язані між собою, але все ж перша з них переважає в державі, друга має своє джерело в людстві, третя – в релігії. Ось три ідеї, які служать об'єктивними нормами людських стосунків.

Ідея права. Відокремлення філософії права від загальної моральної філософії засноване на деяких особливостях, які відрізняють ідею права від двох інших ідей. Виконання вимог права (закону) змушується законною силою. Ця її особливість породжує, напевно, суперечності. 1) Вимоги моральних ідей виконуються нами чесно, маючи жертви, належачи до того ж розряду, одержують дуже часто свою реалізацію засобом насильства. 2) Ідея права, яка подана у виразі "neminem laede", вимагаючи не порушувати права інших, примушує людину бути байдужою до позитивного гаразду інших, а така байдужість за психологічними законами є образою.

Короткий огляд предметів, що подані в науці про право. Прагнення людини до самозбереження примушує її розширювати сферу своєї діяльности, при цьому вона втручається у сферу іншої особи і, отже, чинить кривду. Це втручання одного у сферу іншого завдає останньому подвійних страждань: фізичного, яке полягає у позбавленні чогось; морального, яке постає з усвідомлення того, що інший для свого задоволення завдає йому страждань. Так пробуджується моральне почуття кривди, характер її ясно показує характер всього державного права.

Предметом образи може бути лише істота, яка має власність ("dominus sui iuris")[1]. В практичному розумінні власність є таке право на що-небудь, яке дає людині вигоди лише за своїм формальним значенням, тому що воно "моє". Властивості речей тут не бралися до уваги. Найпростіше право власности, як думали спочатку, базувалося на другій чи першій обробці речей ("ius formationis")[2] або на першому заволодінні ("ius primi occupantis")[3]. Але це заперечують: яким чином просте оголошення моєї волі про привласнення речі може дати право на неї і зобов'язати іншого не вважати її своєю?

Про "ius formationis" кажуть, що воно втягує нас в логічне коло, бо для того, аби мати право опрацювати річ, по-

[1] *лат.* господар свого права, незалежний.
[2] *лат.* право утворення обробки.
[3] *лат.* право першого заволодіння.

трібно спочатку мати на неї право власности. Навколо цих заперечень крутиться все вчення про власність. Поряд з цими стосунками виникають інші, складніші ідеї угоди. Угода є ніщо інше, як правило, яке встановлюється людьми з метою запобігти зіткненням егоїзму одного з егоїзмом іншого. Право, яке виникає з угоди, є право угоди. Порушення угоди є омана, бо угода будується на довір'ї. Форми омани – віроломство, зрада.

Формою здійснення неправди є: 1) насильство, 2) хитрість. Насильством ми діємо на фізичну природу людини, хитрістю на духовну, коли даємо другому хибні мотиви, отже, вона думає, що чинить згідно зі своїми мотивами. Коли фальшиві мотиви подаються однією особою другій, з'являється хитрість у формі брехні і омани; коли ці мотиви подаються третій особі стосовно іншої – це є наклеп.

Коли право порушується фізичною силою (насильством), то і неправда повинна бути припинена тим самим способом. Звідси ідея правомірного примушення для охорони права; якщо неправда здійснюється хитрістю і оманою, то і захист права може відбуватися ними ж. Тому вимушеним зобов'язанням вважається те, що не має ні юридичної, ні моральної обов'язковости. Хоч з ідеї правомірного примушення не випливає ще ідея помсти. Примусова сила йде далі поновлення права (суть цивільного права). Суспільство здійснює над своїми членами помсту за лихо як лихо, а не за збитки від нього. Це предмет карного права.

Яка б не була ідея держави, але [її] виникнення завжди
ґрунтується на потребі охорони права // примусовою си- 10
лою, на потребі обмеження особистости і егоїзму, наскільки
він суперечить гаразду і щастю інших. Тому державі немає
діла до неправди, від якої ніхто не страждає. Це царина
релігії і моральности. На ґрунті держави розвиваються:
1) приватне право, яке визначає взаємозв'язки громадян;
2) державне право, яке визначає стосунки громадян та держави і навпаки. За ними стоїть ідея права всесвітньо-людського.

Білет 6-й.
Історія філософії права

Початок історичного розвитку науки про право. Людина як істота історична за своїм основним буттям є моральна особистість, але в житті народу моральне буття часто не виявляється в дійсності. Народів світу, які виявили своє моральне буття в дійсності і відповідно становлять для нас пряме зацікавлення, є три: іудеї, греки та римляни. Без іудейських пророків, грецьких філософів та римських юристів ми багато

втратили б, до багато чого не додумалися б, але коли б не існувало Китаю, Індії та їм подібних, навряд чи лад нашого розвитку змінився б. Необхідність мати керівні закони, які вказують на поступовий ріст людства, усвідомлювали вже давно, і тому кожна епоха життя людей являє спроби, зусилля знайти основні закони руху людства, однак до цього часу немає теорії, яка могла б пояснити історію розвитку людства, сама історія є ще переважно емпірична наука.

Школи з різними поглядами на історію людства.

1) Погляд Геґеля і критика цього погляду. Геґель відштовхується від припущення, що людство, незважаючи на різноманітність сил, які впливають на нього, розвивається з одного пункту. Один і той самий розум розкриває у всесвітній історії всю свою суть поступово, починаючи з наймізерніших витоків, від нижчого ступеня він виростає до вищого, так що нижчий ступінь служить джерелом розвитку вищого. Другий ступінь вищий від першого, але разом з тим у першому ступені можна знайти все, що було розвинуте до цього; народ, який є представником вищої ідеї розвитку, і є народ вищий, цивілізованіший, пануючий. Але така теорія не підтверджена фактами і хибна принципово, вона примушує нас прийняти: 1) що ідея має творчу силу в історії; 2) що все дійсне розумне.

Звідси виходило б, 1) що ступінь розвитку Китаю був щаблем для вищого розвитку, отже, і світогляд греків, який позначився в науці, художньому і політичному житті, мав би свою основу в тому, що досяг Китай чи Індія; це сталося б, звичайно, від причинового зв'язку явищ. Але теорія Геґеля допускає перехід ідей там, де немає переходу фактів, ніякі дослідження не доводять, що Китай перебував у послідовному зв'язку з Грецією, а психологія говорить нам, що які б не були ідеї у нашому серці, їх реалізація може здійснюватися лише через причиновий зв'язок; 2) якби був справжній здогад Геґеля про неперервність розвитку ідеї, то тоді все дійсне було б розумне; явища були б примарні, проґрес був би абсолютний, який не знає відхилення. Але розвиватися означає перемагати протилежності: відчуття краси є вже об'єднання хаосу; відчуття правди є вже перемога над неправдою; для земних істот – це важливий закон розвитку, а мріяти про розвиток правди з правди, краси з краси і т. п. є фантазією. Отже, не один закон, не одну ідею, яка формує певним чином розуміння розвитку людства, треба прийняти за всю систему законів.

2) Погляд школи Краузе і Аренса. Школа Краузе і Аренса чинить логічно, допустивши, що неперервний розвиток історичних явищ йде з багатьох пунктів разом: //

1) виникає вчення про неналежний стан духу людського 11
або властивості людських ідей; 2) про їхнє однобічне призначення щодо протилежности; 3) про гармонійне поєднання їх в одне ціле, при цьому первинна єдність їх поновлюється, але у точній і свідомій формі. Перша епоха: людство живе занурене в моральні інстинкти свого життя; воно володіє змістом, але не володіє світлом свідомости; Друга епоха: єдність розвитку до протилежностей; народи постають національностями, вона надзвичайно велика, починається мітологією і закінчується християнством. Третя епоха: протилежності починають згладжуватися, первинна єдність поновлюється на основі свідомости розуму.

Обставини, припущені цією школою. Незважаючи на те, що цей погляд має в собі глибоку істину, він припускає різницю самого змісту ідей, які випали на долю того чи того народу, і форм, у яких засвоєні ці ідеї тим чи іншим народом. З психології відомо, що у людей здатність засвоєння однієї і тієї ж ідеї свідомістю різна. У першого ця здатність у формі пам'яті; у другого – в формі фантазії; у третього, нарешті, – у формі виразно точного мислення.

Білет 7-й.

[Дохристиянський світ. Порівняльна характеристика різних реґіонів]

Дохристиянський світ можна поділити на: 1) світ поганський; 2) світ іудейський. Перший, зокрема, поділяється на східний і греко-римський (західний). Богознання греків. Людина здатна спочатку споглядати себе, і ось все грецьке життя було зосереджене на спогляданні особи як особи. Тому Бог у греків не є безумовно вільна істота, а незалежний дух, і це характерна риса поганства; не кажучи вже про Схід, де переважають природні сили над особистістю людини. У греків особа Бога корилася силам природи. Верховний Зевс був зв'язаний своїм історичним походженням, був не вічний.

Гомер малює богів як істот, що підлягають природним обмеженням: Гера спокушає Зевса, боги Олімпу пильнують, сплять, смакують нектар і амброзію, взагалі це природні істоти. Це усвідомлення Бога як певного духу найбільше відбилося в ідеї "fatum"'у: згідно з віруваннями грека, всі істоти (як люди, так і боги, крім Зевса) підкоряються незрозумілому, незбагненному законові долі.

Богознання іудеїв є протилежними поганському богознанню. Тут Бог уявляється як найдосконаліший дух, який не залежить ні від яких теологічних процесів. З розумінням Бога як найсвятішої істоти, безумовно, як найчистішого духу поєднується розуміння людської особистости як істоти богопо-

дібної, створеної праведною. Тут родоначальники народу укладають угоду з Богом.

Звідси слід було б чекати, що і наука про право і державу буде досконала у іудеїв, але не у світі науки взагалі і зокрема юридичної. Явище це пояснюється тим, що іудейський народ мав своїм завданням зберегти і поширити істинне, чисте богознання, він і дорожив тільки цим своїм пізнанням і всі події розглядав тільки стосовно Бога. Релігійні зацікавлення були понад усе для іудейського народу. Наука і творчість складали предмет простої зацікавлености. Держава як чіткий механізм сил, стримуваних владою, в іудеїв не існувала, не була предметом їхньої діяльности; вони не визнавали ніякої іншої влади, крім влади Єгови. Навіть коли відчувалася потреба в цареві в час страждань від анархії – виникали сумніви, чи не є цар у своєму принципі суперечністю їхньому основному переконанню: з'явився цар без влади, істинні політики і дипломати народу були пророки, слуги Бога, а не державники. Держава підкорена ідеї людства: в цьому розумінні у книзі Даниїла говориться про поганські держави як про потвори, які виходять з безодні і знову туди повертаються. Іудейський народ, таким чином, є народ принципів, грецький народ – проґресу.

Психологічний закон, який обумовлює різні форми життя. Впливи поганства на західний і східний світи засновані на одвічному психологічному законі – в якій формі народ засвоїв те, що він взяв із спільної спадщини: або цей зміст проявляється а) на ґрунті мінливих відчуттів; або б) на ґрунті звички; або в) на ґрунті самостійного життєствердного розуму. //

12 1) Якщо уявити собі людське життя, яке рухається тільки під впливом відчуттів, чуттєвих вражень, – це і буде життя дикуна у повному розумінні цього слова: тут після дикого прямування до самостійности з'являється пасивна, тупа поза після релігійної екзальтації – заперечення і навіть наруга над божеством. Людина не має єдности в собі; вільність і розумне підпорядкування закону тут неможливі; а звідси повна відсутність незмінности принципів й інших основ загального життя.

2) Спокій можливий тільки при стійкості витоків, згідно з якими працював би дух. Чуттєві враження, складаючись поступово, оволодівають духом, враження складаються в порядок і з'єднуються за законом протилежности – є звичка: вона – перший ґрунт, за який хапається людина, щоб позбутися чуттєвої деспотії. Китаїзм є спосіб життя, де звичка служить основним принципом життя; але у китайця звичка склалася з чуттєвих уявлень, в індійця – з форм уяви. Хоч

китаєць знає механічне мистецтво досконало, астрономію знав раніше європейця, він має великий запас агрономічних відомостей, до яких тільки зараз найновіша хімія доходить обхідними шляхами, але у китайця немає поезії, науки, мистецтв, філософії, самоврядування, тому що ці останні є явищами звичок.

Третя форма відповідає третій сфері духовного життя людини – сфері розуму, – вона властива народам Заходу: відповідний тут закон в житті – принцип самостійности розуму, суть якого – саморозвиток і самодіяльність, – такі греки. Таким чином, народи Сходу мало цінять внутрішню самодіяльність, вона їм здається надто слабкою порівняно з тим, що називається об'єктивним порядком речей, звідси пасивність принципів і безумовне підпорядкування суспільному ладові; звідси перевага змін над самодіяльністю, звідси авторитетом служить не розум, а приклад батька, діда, царя – скрізь зовнішня визначеність і дуже незначна внутрішня самодіяльність.

З таким об'єктивним рухом життя неможливий розвиток ідеї моральної вільности, яка властива лише трьом народам: іудеям, грекам і римлянам. Немає самосвідомости, немає і відповідальности духу. Греки, навпаки, виступають народом, який намагається звільнитися від тиску об'єктивного життя, народ, суб'єктивний розум якого усвідомлює свої сили; вони перші стали формулювати стосунки життя на основі розуму, на суто філософській основі.

Найпростішою умовою, що впливала на розвиток греків, була географічна властивість місцевости. Звичайно, місцевість небезумовно визначає характер народу – доказ – турки; однак у цілому світі нема країни, яка на такому малому шматкові [землі], як Греція, поєднала б у собі так багато властивостей і форм природи. Цій різноманітності грек і зобов'язаний своїми своєрідними формами життя і своєю самодіяльністю. Прозоре і світле синє небо, сусідство гір, долин, протилежність материка і моря, ґрунту і клімату не дозволяли, очевидно, грекові замкнутися у монотонному спогляданні світу, у нього склався світогляд, який відрізнявся від світогляду усіх східних народів.

У своїй релігійній свідомості елін показав глибоке симпатичне ставлення до природи. Грецькі міти – світла, глибока поезія природи; грек пояснює її явища із внутрішніх сердечних рухів: радости, смутку, любови, страждань. Мітологія є заперечення серцем розуму, вона характерна ознака здатности народу до історичного життя. Для грека грім, блискавка, дзюрчання джерела, шелест листя були дією одухотворених істот. Світла, спокійна блакить неба вража-

ла мудрість Юпітера, гуркотіння грому, страшний засліплюючий блиск і тріск блискавки виражали гнів громовержця Перунового Зевса; у Сонці він бачив Геліоса на золотій колісниці; у звичайних хвилях на морі – богів, які скачуть на своїх конях; у шелесті листя він чув шепіт Дріад; у дзюрчанні струмка – розмови німф.

Такий зв'язок людини з природою є суттю грецького світоспоглядання. Це ж світле споглядання відбилося у мітах про поділ богами космосу: три сини [Кроноса] поділили зем-
13 лю так, // що Зевс взяв собі небо, Нептун – воду, а Плутон – тартар; але землю вони залишили поза поділом для загальних турбот і піклувань. Земля, таким чином, є предметом особливих турбот богів.

Білет 8-й.
[Грецький світ]

Свій історичний розвиток греки виразили у міті про долю Дельфійського храму; ним по черзі володіли троє божеств: Гея, Теміда і Аполон. У цьому міті змальована вся історія греків: спочатку була шанована богиня Землі – елін корився силам природи і бачив у ній божество; потім ця богиня поступається богині правди і громадського порядку, природний побут змінився і владою богині визначається межа справедливости – це епоха суто цивільної освіти на відміну від напівдикого життя. Все ж грецький розум не зупинився на тому, що вище божество є право; храм перейшов до рук Аполона, а це бог світла, істини, освіти, бог науки і мистецтва, оточений дев'ятьма музами, – це джерело розумового розвитку, освітньої сили, джерело культури і прогресу.

З цього видно, що греки піднялися до філософії від юридичного життя, філософія ж повинна була служити Аполону, оскільки держава повинна випливати з науки, з розуму. Грек, згідно з цим, розумів історію окремої людини. Зевс у нього верховний бог усього сущого, батько богів і людей, отже, бог всього людства. Гермес – бог, який дарує розумову і тілесну вправність; Атена – богиня мудрости і сили – це державний принцип, Аполон – бог загальної культури людського розвитку. Ось три принципи: індивідуальний, соціальний і загальнокультурний.

Своє високе призначення грек виразив у такому міті: "Коли видимі боги або світила почали взаємоіснувати, – каже він, – то вони створили смертну людину й інших тварин із землі та вогню й доручили Прометеєві й Епіметеєві надати їм потрібні сили й гаразд, але Епіметей упросив свого брата Прометея виконати йому самому цю справу

і використав дари природи для тварин так, що людині нічого не залишилося. Прометей помітив цю несправедливість тоді, коли вона вже здійснилася і, щоб зарадити справі, украв з неба вогонь і мистецтво богині Атени і передав їх людям. Зевс також не залишився байдужим і з допомогою Гермеса наділив людей моральною і політичною мудрістю".

Думка міту та, що боги дали людям мудрість як засіб для захисту. Але мудрість дана всім, і звідси переконання, що всі греки здатні до політичної діяльности, а це породжує пізніше переконання, що і владарями можуть бути всі. Чинною ж формою політичного життя греків була монархія. Царська влада належала вибраним родам, які походили від богів і героїв, – це були царі, пастирі народу, вихованці Зевса, їхня влада була не деспотична, а суто моральна. Вони не вирішують справи без наради з шляхетними родами і народними зборами. Далі з шляхетних родів виділяються кращі, знатні, які захоплюють собі верховну владу, і аристократична форма життя стає панівною.

Але оскільки політична мудрість не є надбанням когось, а всіх, то аристократична форма життя падає і настає панування демократії, що являє собою хитання між тиранами і демагогами. Для грека служити державі не означало тягнути ярмо повинностей і служб, а виявляти свою політичну доброчинність, яка була принципом життя, і ті, хто не міг її виявляти, не мали дозвілля і засобів для своєї освіти як людини, здатної до політичної діяльности, не вважалися повноправними громадянами.

Такий аристократичний дух грека позначився на розумінні права, справедливости і закону. На ниві громадського життя ідея держави, як її розуміли греки, не мала такого значення, яке вона мала у римлян: 1) у них нема навіть слова, яке відповідало б римському "ius", нашому – право. Замість "ius", "iustitia"[1] грек вживав честь, гідність, справедливість. Раушер каже: "Розуміння права, оскільки воно приписується приватній особі, не зустрічається у греків, у всякому разі в науці". Але в грецькій мітології говориться про божественну Немезіду. Немезіда – означає поділяти, роз'єднувати навпіл. Що? – і радість, і горе, але ділять навпіл усе лише інші, звідси ідеї дружби становлять для еліна те, від чого повинна // утворитися держава. 14

Нічого живого не вийде до того часу, поки не буде спільноти людей, заснованої на дружбі. "Дружба необхідна для існування держави", – кажуть Арістотель і Платон. 2) Як казали в сиву давнину, "стережись крайнощів – Немезіда

[1]лат. право, справедливість.

близько"; [цей] вислів визначає розуміння міри, пропорційности і гармонії як такого ідеалу, до якого повинне прагнути життя людини і держави. Лихо, згідно з вірою еліна, народжується не з прагнень, а з крайнощів, коли немає гармонії в бажаннях і прагненнях; звідси держава для еліна повинна мати й естетичну форму; вона мусить бути не тільки розумна, але й вдала. Поняття справедливість значно вище від поняття "ius"[1], у якому моральне часто зникає до повної суперечности. Словом справедливість греки позначали таке становище людини, яке вимагається сукупністю цілого (держави, сім'ї) для досконалої з ним гармонії і яке визначає ту честь, яку належить отримати людині за свої заслуги.

Перед оцим цілим ідея права у греків зливається до краю з ідеєю чести – і там, де ми говоримо про право, грек говорить про честь: набути і порушити право для нього означає набути чи порушити честь. Атенці позбавили прав Алкивіада і вигнали з батьківщини: честь лежить у праві, а право і честь громадянина поважали в суспільстві; тому Алкивіад викликає на поєдинок всю державу, він виступає проти батьківщини, він піднімає Спарту і персів проти держави.

Оскільки справедливість визначала особисту честь людини, яка дається їй як винагорода за заслуги перед державою, то вона висловила принцип найпроґресивніший на противагу консервативному "ius".

1) Справедливість як проґресивна ідея ніколи не мала формального виразу. Становище і стосунки громадян між собою не визначалися тим мірилом, який заздалегідь був би встановлений писаним правом. Письмо греки іронічно називали фінікійськими знаками, і воно не мало серед них ніякої поваги. Критика поетичних творів проводилася на олімпійських іграх, і гомеричні рапсодії не змінювалися і не псувалися, жили довго в живому споглянданні народу.

2) Справедливість означала право, яке обумовлювалося заслугою, цінністю громадянина, а не такі види права, які байдужі [до конкретної особи] у своїй суті. Право, на думку грека, тотожне цінності особи, а те, що не вказує на вартісність, те несправедливе, ганебне, властиве одним варварам. Як мітичні юнаки Геркулес, Тезей, Язон й інші повинні були відзначатися у боротьбі з чудовиськами – гідрами й центаврами, щоб посісти високе суспільне становище, так громадянин мусить виявити себе заслугою суспільству, щоб отримати певне право і певну цінність.

---

[1]*лат.* право.

Білет 9-й.
Погляд на державу

Щоб зрозуміти повністю історію античної держави, ми повинні провести паралель з ідеєю середньовічної і нової держави. Хоч як часто мінялися зовнішні форми античного життя, але погляди стародавньої людини на його суть були завжди однакові. Стародавній світ не міг піднестися до розуміння глибокого значення повної незалежности духовної особистости людини, яка не є там самостійною і незалежною, і обмежується "fatum"[1]'ом, від якого не міг ухилитися навіть Зевс. Нездатність греків зрозуміти особу людини в повному її значенні пояснюється також і нездатністю їх зрозуміти сутність держави. У розумінні громадянина лежав один позитивний зміст, і джерело самого поняття було таке: громадянин визнається, а людина терпима. Право, честь, гідність падали на особу громадянина, але не належали людині.

Людина отримувала право тільки в державі, стаючи громадянином, поза державою вона була безправна. Вся антична держава базувалася на службі громадян, на їх повній залежності від держави. Це передало державі стійкість, але це і привело її до падіння. Незалежної і самостійної особистости в державі не було, і Арістотель дуже правильно висловився, що тільки одна держава є абсолютна і самозадоволена істота, а людина є державна тварина. Грек дивився на приватні форми як на органи політичного життя з погляду їх придатности для держави, з погляду найзручнішого виконання її завдання. Це були інструменти, якими володіла держава // і якими вона користувалася, оскільки вважала потрібним вжити їх для справи. 15

Право сім'ї, власности, вільного заняття науками було не правом, а навіть злочином у дорійських племен. Сім'я була і громадянин жив у сім'ї, але в час війни він віддавав жінку солдатові, щоб мати від нього здорових і міцних дітей; отже, сім'я розглядалась як розсадник громадян, необхідних для сили держави. З такою самою метою виховувалися й діти. Отже, антична держава поглинала особистість людини. Прямою протилежністю державам античного світу були держави середніх віків. Тут людину визнавали, а громадянина терпіли.

Августин Блаженний каже: "Дві держави будуються з часу існування людини на землі: одна держава Божа, – представлена на Землі християнською церквою, а друга держава людська (тут царює диявол), яка мусить коритися Божій державі, бути органом церкви, личиною віри проти невірних". Що сказав

[1] *лат.* доля.

Августин про другорядне значення світської держави, те було основою середньовічного погляду на державу. В середні віки держава не відігравала важливої ролі і не мала самостійної влади. Тільки християнство було особистою і живою спілкою як спільнота віруючих, тому в різноманітних її формах: [в] сім'ї, громаді, корпорації, ґільдії, цеху, академії, школі держава втрачала свою силу. Все це були живі організми, основна ідея середніх віків, розвиток основ людяности.

Нова ідея держави була висловлена Гуґо Ґроцієм. Він каже: "Природне право – це те, яке випливає з божественного розуму, даного людині. Воно дає можливість розглядати наші дії як узгоджені або не узгоджені з розумною природою людини, тому воно мало б свій авторитет навіть тоді, коли б не було Бога, бо основа того права закладена в природі людини. Держава не є самою лише спільнотою віруючих, вона може прийняти в своє середовище й атеїста, який так само, як і віруючі, може дотримуватися приписів чистого розуму". Істинне право буде зрозуміле тільки тоді, коли встановиться істинне богопізнання, – це аксіома Платона та інших.

У середні ж віки християнська віра є найвища санкція людського права; в наші часи ідея права виводиться з суті людської природи. Це останнє положення привело до так званого формалізму в праві. Але це формальне право, під яким можуть об'єднуватися різні індивідуальності, служить прикриттям безпеки, а не проґресу; згідно з цим правом людина не відмовляється від своєї індивідуальности, через що в державі зчиняється життєва боротьба. Найновіший час не може задовольнитися тим суто формальним правом; нині потрібно, щоб, з одного боку, людина глибоко входила в державу, як елін, з другого боку, щоб вона також була незалежною, як в середні віки.

Елінська держава становить собою подвійність розвитку від двох племен: іонійського й дорійського. Суть і дух іонійського племені відбилися у побудові атенської держави; суть і дух дорійського племені – у побудові Кріту і Спарти. Щодо 1) відношення національного гаразду до загальнолюдського; 2) індивідуальних інтересів до державних були свої власні розуміння того й іншого племені. Стосовно національного гаразду у відношенні до загальнолюдського: держава є національним гараздом якоїсь нації, яка користується захистом держави. Певний народ може виявляти інтерес до загальної культури або дбати тільки про задоволення своїх національних потреб, тому може бути таке: або універсальний гаразд буде принесений в жертву національному гаразду, або, навпаки, національний гаразд буде принесений в жертву універсальному гаразду.

Перший однобічний напрямок розвинувся в Спарті, де

вільний розвиток культури було придушено могутніми силами держави; друге, менш однобічне, відбулося в Атенах в час Перікла, коли державу придушив загальнолюдський рух культури. Як твердив Сократ, у Спарті держава була вільною, а людина ставала рабом; в Атенах людина отримувала свою вільність, а держава ставала рабом особистих устремлінь громадян.

Правильні стосунки між національним і універсальним гараздами ми бачимо лише у нових християнських державах. Держава існує як орган, який вносить гармонію у нескінченні //
приватні інтереси. Але щоб держава могла вносити таку гармонію, [вона] повинна бути над окремими приватними інтересами, бути стороннім глядачем, який визначав би їхні норми, 16
регулював би ці інтереси. До такого байдужого споглядання грек не дійшов, і питання про інші інтереси розв'язувалося просто: громадянський інтерес не визнавався через перевагу політичного. Так було у Спарті, де громадянський елемент дорівнював нулю, де було торжество вищого першопринципу. В Атенах, навпаки, політичний інтерес поглинався громадянським, "був справою партії демагогів".

Білет 10-й.

Початок філософського вчення про право і державу до Сократа

Елінський ґеній уявляв поняття справедливости як центр усіх прагнень людського духу і намагався завжди реалізувати цю ідею. Для нього не досвід, легенда і практика, а просто філософські ідеї служили мірилом дії; цим пояснюється, з одного боку, блискучий розвиток цього життя, з другого боку – бурхливий революційний характер і його недовготривалість. У визначенні типових сторін ідеї справедливости стародавня філософія до Сократа мала три фази: 1) ідея справедливости опановувалась як закон буття і розвитку цілого космосу; 2) ця ідея мислилась як основа буття морального космосу; 3) як основа буття і розвитку індивідуалізму. Перше вчення ми бачимо у Анаксимандра і Геракліта; друге – у Пітагора і пітагорійців і третє – у софістів.

1) Анаксімандр і Геракліт перші звернули увагу на природу як на найближчий предмет для погляду людини, і, приступаючи до розв'язання завдання про суть речей, знайшли той стійкий факт, що з космосу як із загальної субстанції виділяються індивідуальні речі і, проіснувавши деякий час, повертаються знову туди, де виникли, і що такий процес здійснюється не чудотворною силою, а підлягає певному, твердому і незмінному законові. Але філософія запитує: де бере

38*0-68

цей загальний закон таку силу підпорядковувати всяке приватне життя? На це питання перші грецькі мислителі дають таку відповідь: всі закони походять з одвічної правди і справедливости як джерела, що є законом усіх законів.

Отже, правду і справедливість вони сприймають в космічному розумінні, як зміст всіх моральних ідей, що охоплюють всю діяльність людини. Анаксімандр, філософ із Мілету, каже: "Всім речам судилося зникати в загальній субстанції, з якої вони виникли". Зникнення речей у загальній субстанції він пояснив таким чином, що речі, зникаючи, карають одне одного в певному часовому порядку за ухилення їх від справедливости. У цьому фраґменті нема нічого іншого, крім того осмисленого факту, що речі мають своє індивідуальне буття і втрачають індивідуальний характер перед загальними законами космосу внаслідок їх справедливости, відхилення від якої тягне за собою кару.

Ідею зміни речей краще осмислив Геракліт, філософ із Ефеса, він каже: "Якщо очі кажуть нам про речі як про постійні, якщо досвід засвідчує, що речі мають певні якості, то це лише один феномен, омана чуття, бо, кажучи точно, насправді річ не існує, вона перебуває або народжується в постійному переході, в нескінченній зміні. Тому про річ можна казати як про таку, так і не про таку, як вона є річ і як вона не є річ. Все тече і тільки перехід речі з одного стану в інший – є дійсний факт. Всі речі, – вчить він далі, – складаються з двох протилежностей, так що кожна річ є живою і мертвою, може бути у стані бадьорому і у стані спокою, доброю і лихою, бо протилежне прагне протилежного і випливає з нього, хвороби роблять приємним здоров'я, праця – відпочинок і т. п. Боротьба двох протилежностей має у своєму підсумку гармонію і поєднання воєдино".

Таким чином, Геракліт не стверджує, як софісти часів Сократа, що все постійно змінюється, але згідне з незмінним одвічним законом, так що в певний час відбуваються певні зміни. Цей закон космосу, яким змінюються речі, Геракліт назвав долею, божественним розумом і одвічною справедливістю; цю думку Геракліт сказав словами: "Сонце //
17 ніколи не переступить позначеної межі, бо Еринія – служниця правди, знайшла б його в іншому місці. Але коли Сонце – річ матеріальна, не може вчинити таку несправедливість, як ухилитися від визначеного йому стану, так і людина як мисляча істота повинна неухильно дотримуватися одвічного розуму".

"Народ, – говорить Геракліт, – повинен свято виконувати свої закони і боротися за них як за свою фортецю, боронячи її від ворога. Ті, що впадуть у цій боротьбі за закон, будуть відзначені богами і людьми. Всі людські зако-

ни живляться єдиним божественним, який тільки один може породити все, що хоче, задовольняє всіх і поборює все. Збурювання ж треба тушити швидше, ніж пожежу, бо воно поборює закони. Суть всякого закону полягає в тому, щоб всі корилися одній волі". Останнє твердження добре тим, що сам Геракліт вказує на розумний порядок, який мусить бути одним у суспільстві, оскільки існування двох порядків неможливе.

2) Пітагор і пітагорійці споглядають ідею права як основу космосу – розумних істот. Відомо, що греки завжди дивилися на державу з вищої філософського пункту зору і не могли задовольнитися емпіричною будовою життя. Лікург, відкинувши все, відштовхнувся від ідеї єдиної сильної держави; Перікл дивиться тільки на принципи та ідеї загальнолюдські і не хоче знати минулого і т. п. Тому не дивно, коли ми знаходимо за 500 років до Різдва Христового сильну громаду, засновану Пітагором, метою якої було: заснувати суспільство на суворих принципах етичної філософії. Влада кращих або аристократія – цей принцип доричного життя був засвоєний Пітагором згідно з метафізичним початком, початком гармонії і порядку. Знайомство з освіченістю Сходу і стародавніми переказами крітян дало можливість ввести містерії і [забезпечити] релігійну спрямованість учення. Суворість морального розуміння життя виражалася навіть у тому, що в громаду пітагорійців могли ввійти тільки люди, розвинені фізично і морально, здатні до спеціальної освіти як майбутні носії гармонії і порядку.

Спеціальна освіта членів пітагорійського товариства, згідно з культом Аполона, складалася з гімнастичного і музичного, естетичного і морального, математичного і релігійного виховання, центром якого вважався розвиток філософський. Платон, подорожуючи по нижній Італії, був вражений великим і разом з тим доброчинним впливом цього товариства, з приводу чого він вигукує у своїй "Республіці": "Ні, поки царі не будуть філософами або філософи царями, не буде щастя на Землі".

Пітагорійський принцип. Суть метафізичного погляду на світ була такою: "Якість речі, – вчили вони, – не має суттєвої ознаки, бо це ознака випадкова, залежить від кількісних відношень цієї речі до інших речей, у речі постійно є форма, фігура, міра, величина і т. п., а також і гармонія елементів; і оскільки ці дані визначаються чисельним способом – сутність речі є число". Метафізичне вчення пітагорійців, таким чином, повинне було зосередитися в теорії чисел; число, як вони думали, є внутрішня суть речей; речі швидше схожі на числа, ніж на щось тверде, рідке, газоподібне.

Для доведення того, що число є суть усіх речей, піта-

горійці наводили суб'єктивну і об'єктивну основи. Суб'єктивною основою служило для них те, що число є твердий і незмінний закон природи, воно керує стрункістю музичних звуків, рухом небесних світил, що взагалі числові визначення і відношення речей вражають своєю ясністю і точністю. Об'єктивні основи свого вчення пітагорійці подавали такі: якість речі є ознакою змінною, вона не є суттєвою різницею одної речі від іншої і сама залежить від кількісних відношень. Так, наприклад, якістю води є – рідина, але цю якість вона зберігає лише в крапельно-рідкому стані при помірній температурі, при низькій же вона перетворюється на лід, при високій – на пару; отже, суттєвий принцип води – кількість.

Ця загальна думка веде до іншої думки: суттю кожної речі є гармонійний стан протилежностей, тобто протилежних величин, кількости і т. п. Тому і сам космос – є злагоджений порядок, у якому гармонійно // поєднуються всі
18 відмінності, він є гармонія чисел, з яких і складається. Подібно до того, як, виходячи з цієї гармонії, всі речі утворюють злагоджений космос, так і в житті людини повинна бути схожа суспільна гармонія. Для її досягнення потрібна добродійність. Доброчинність є та гармонія, яка знищує в душі людини анархію і вводить панування розуму; тільки ця чеснота і може створити моральний космос розумних істот.

Основою суспільного порядку є дві ідеї: дружба як гармонійна рівність, яка усуває анархію пристрастей, і справедливість як кількісна рівність, яка дає перевагу розуму, правді. Дружба може існувати між особами, кількісно не рівними, але такими гармонійними між собою, що [вони] складають рівність. Друзями можуть бути багатій і бідний, старий і дитя, чоловік і жінка і т. п.; дружба з Богом установлюється поважанням його і принесенням йому жертви; дружба з людьми – допомогою їх один одному.

Арістотель каже, що суть справедливости у пітагорійців полягала тільки у віддяці. "Людина, – вчили вони, – повинна отримувати те лихо і те добро, яке вона здійснила. Ця віддяка тільки і може підтримувати моральну гармонію. Без неї неможлива моральна і суспільна досконалість". Прийнявши принцип, що число є сутність речей, пітагорійці вважають, що число 10 є суттю всього космосу, тому що космос складається з 10 тіл: неба, нерухомих зірок, п'яти планет, Сонця, Місяця, землі і протиземелля. Число 10 є причина того, чому космос гармонійний і прекрасний. В число 10 входять 1+2+3+4, останнє число 4 як найдосконаліше, входячи в склад 10, також може бути суттю космосу, його повноти і гармонії.

Білет 11-й.
Софістичне вчення

Чудовий закон, який керує виникненням і розвитком моральних наук взагалі. Вони отримують свій розвиток, коли моральне життя падає в історії народу і коли його основи підриваються науковими доказами. Цей закон повторюється і в житті греків. Грецьке життя у своєму розвитку відбуло три етапи: спочатку моральні основи були залежні від релігії, потім вони звільнилися від цієї залежности і нарешті стали залежати від егоїзму в час загального падіння морального життя. Цей розпад об'єктивних моральних основ здійснився у грецькому світі у трьох формах: 1) софістикою у власному розумінні – школою Протагора, Дріаса, Крітія, Гіпія – попередника Сократа; 2) школою евдемоністів і їх еклектизмом, представником якого був ґеніальний Карнеад. Кожна з цих форм софістики зводиться до одного вчення, що принципів істини і правди не існує, що нема абсолютних, незмінних форм як в науці, так і в житті. Для софіста у власному розумінні справедливість є сила, яка поділяється на матеріальне насильство і на силу спокусливого красномовства (сила істини ж існує); для евдемоніста право є інтерес, особиста вигода, необхідна для щастя, задоволення, для скептика право є суть, ворожа інтересу. Отже, кожна форма софістики твердила, що право не є істина.

Софістика до Сократа. Розвиток софістики здійснився в Атенах відповідно до соціального ладу. Після перських війн Атени процвітали: з середини VI ст. до Р. Х. греки на досвіді побачили силу своїх установ. Атени стають центром культури, який притягає до себе краще елінське населення; сюди стікаються всі вчені, художники і філософи, освіта стала швидко поширюватися серед атенців, а разом з тим повинні були з'явитися і критика, і скептицизм. Атенці не можуть вже коритися тим поглядам, які вимагають легенд і звичок, утворилися у приватному і суспільному житті. В таку епоху певна особа відділяє себе звичайно від цілого і зупиняється передусім на самій собі, тоді людина, вагаючись в усьому, не вагається тільки у своїх потребах і пристрастях. Так спочатку життя викликало софістику, потім софістика підтримувала це життя своїм індивідуальним напрямком. З часу софістики заперечення звичайних форм стало правилом, і позитивним стало вважатися те, що походить від індивідуальної думки і пристрастей демосу. //

19 Першим софістом у власному розумінні цього слова був Протагор. Він учив: "Оскільки всі види [буття] постійно змінюються, і оскільки річ в даний час не є вже такою, якою вона була в найближчому минулому і якою буде в найближчому майбутньому, і оскільки разом з усім змінюється неперервно і стан суб'єкта, що пізнає, тому всі наші думки про речі істинні лише з суб'єктивного уявлення і мають значення тільки для того, хто визнає їх такими. Таким чином, ми не маємо достатньо підстав вважати одні думки істинними, інші – хибними". Таку об'єктивну основу наводить Протагор, доводячи те, що нема нічого істинного самого по собі.

Але він наводить ще і суб'єктивні основи. "Істина, – каже він, – є поняття суб'єктивне: що може одному здаватися істинним, те іншому може здаватися хибним, і що може явитися одному, те може не явитися іншому. Сократ здоровий – вважає вино солодким, Сократ хворий – вважає те саме вино кислим; те ж саме треба сказати про думки людини, яка спить і не спить. Таким чином, наука на твердих об'єктивних принципах зникає в хаосі індивідуальних явищ. Хоч немає різниці між думками істинними і хибними, все ж одні думки ми вважаємо кращими і засвоюємо їх, інші – гіршими, і відкидаємо їх в залежності від того, приємні вони нам чи неприємні, спрямовані на нашу користь чи на нашу шкоду. Людина лише в одному не може сумніватися, в тому, що вона має дуже багато потреб, і звідси засоби для задоволення цих потреб вона завжди вибирає. Тому думки ми схвалюємо – оскільки вони узгоджуються з нашими інтересами. Істинна мудрість полягає не в тому, щоб пізнати істину, а в умінні перетворювати шкідливі враження на приємні".

У цьому вся сутність софістики, яку Протагор виразив словами: "Людина – мірило всіх речей". Всяка думка істинна лише тому, що її сприймає людина; протилежна їй думка є також істинна, бо її може сприймати інша людина. Отже, що нам подобається, те й істинне. Такий метафізичний погляд на істину у Протагора стосовно релігії породив глибокий індиферентизм, який видно з таких слів: "Щодо богів я нічого не можу сказати ствердного, існують вони чи ні, тому що багато чого заважає знати це, як незрозумілість самого предмета, так і перервність людського життя". Якщо так, якщо ми не знаємо Бога, то треба пояснити міраж – присутність суб'єктивного феномена – думки про буття Боже; і ось інший софіст Крітій (один із 30 тиранів) пояснював це так: "Стародавні законодавці видумали богів зі страху ("timor fecit deos")[1] як наглядачів за вчинками людей, щоб

[1]*лат.* страх народив богів.

вони не здійснювали несправедливостей, боячись кари богів".

Отже, релігія є вигадкою хитрих політиків. З розуміння – чому наші думки змінюються і є індивідуальні, – виникла неможливість безликої науки, що базується на твердих незмінних основах. От чому софістика і не має ніякої філософської системи. Оскільки незабаром будуть відкинуті істини в житті, істина права і закону повинна була розв'язатися за правилами егоїзму: "Людина, – вчать софісти, – має природний вплив і потреби, намагаючись задовольнити їх, вона досягає свого щастя. У цьому намаганні виражається загальний закон природи, який керує однаково усіма, але задовольняти свої потреби може не всяк, а тільки той, хто має силу, бо від природи існує лише одне право сильного". Тому право не походить від розуму або від Бога, але в цьому випадку воно не є вищим законом, незалежним від волі особи, а законом того, хто сильніший. Звідси прямий наслідок, що закон держави є установленням природної сили, тому добре і лихе розрізняються тільки позитивними законами, бо підпорядкувати законові можна все, що відповідає вигоді і що постановимо ми, маючи силу і владу. Слабкі люди, яких більшість, не могли користуватися правом сильного, боячись за свою слабкість, і встановили різницю між правдою і неправдою, справедливістю і несправедливістю. З цієї угоди походять теперішні поняття про право, закон і державу. Для підтримки цієї ідеї права, продовжують софісти, запроваджена хитрістю релігія, що освячує її, – придумана система загробних ушанувань, бо не завжди можна буде утримати сильних від нерівнозначних дій. Тому закон // можна поважати або нехтувати "bona fide"[1] згідно зі 20
своєю совістю, не даючи нікому звіту. Але якщо держава є штучне, довільне утворення, то як розуміти після цього ставлення особи до держави, як відрізняти справедливе у самій державі?

Відповідаючи на це питання, софісти розвили дві теорії: одні, на чолі яких стояв Протагор, перенесли на державу ту загальну основу, що справедливість є лише те, що суб'єкт вважає таким, – отже, держава як суб'єкт установлює справедливим те, що їй таким здається, тобто закон держави служить нормою відмінности справедливости від несправедливости або сила і право тотожні. Але в цьому розумінні будь-яка держава справедлива і обов'язок окремих осіб – коритися державі, що логічно випливає з такого положення, та, згідно зі школою Протагора, окрема особа кориться державі доти, доки вона [особа] безсила, бо нерозумно боротися

[1] *лат.* У добрій вірі, чесно, з чистим сумлінням.

проти сили. Отже, закон, з одного боку, є нормою розрізнення справедливости від несправедливости і, з другого боку, він може бути знехтуваний без усякого значення несправедливости такого вчинку. Згідно зі стародавнім поглядом Гіпія і його школи, ми маємо зовсім протилежну теорію: оскільки держава є довільне утворення, то окремі особи не вважаються зобов'язаними бачити різницю між правдою і неправдою, яку вона встановлює, бо закон держави не може обмежувати право сильного, яке існує в природі, але, з другого боку, закон як право сильного може домінувати.

Легко зрозуміти суперечності між початковим і кінцевим пунктом як першої, так і другої теорії. У першій теорії закон держави то є нормою розрізнення правди від неправди і є обов'язковим, як закон сильного, що запроваджує цей закон, то не служить цією нормою, бо сильний може його не визнавати. У другій теорії ці пункти переставляються. Визначаючи саме право сильного, софіст ставить свавілля особи і свавілля держави на одну лінію, дії тієї й тієї однаково справедливі, тобто особа може експлуатувати особу. Якщо особа може нехтувати [інтереси держави], виходячи з права своєї природи, то й держава може нехтувати [інтереси особи] згідно з тим самим правом. Отже, істинного немає в державі. Але софіст усе ж визнає, що держава повинна панувати. Має бути щось одне: або повне свавілля особи, або повне свавілля держави, або істинні в державі закони керівної партії, або там немає нічого істинного. Однією з причин, чому таке наперед помилкове вчення могло бути серед освічених атенців, було невизначене положення "ius privatum"[1], що завжди переходило в "ius publicum"[2]: і для влади громадянина повинне бути коло дій закону, де громадянин "dominus sui iuris"[3], де він мусить знати сам, що йому належить робити, а що не належить. Ніщо не було таким ненормальним, як цей погляд, що кожен мусить справлятися з державою і знати, що справедливе і несправедливе.

Білет 12-й.
Евдемонізм Епікура

Згідно з філософським переконанням Епікура, мета життя – задоволення, яке не складається з позитивних насолод, а [полягає] в позитивній відсутності страждань. І перед цим Арістіп, учень Сократа, ще за життя свого вчителя дово-

[1]*лат.* приватне право.
[2]*лат.* публічне право.
[3]*лат.* господар свого права.

див, що задоволення є метою всякого життя, а розумів він задоволення як мить насолоди, короткочасний приємний патос; це був перший щабель евдемонізму. Але учні Арістіпа дійшли висновку, що мета життя полягає не в миттєвих окремих патосах, а в неперервності приємного життя. Таке щастя, як світлий настрій духу, що є від знання і від можливости діяти незалежно від обставин життя, доцільне, щоб не мати страждань.

Цей незворушний стан духу і є нормою, яка відрізняє справедливе від несправедливого. Це другий щабель евдемонізму. І третій – погляд Епікура: "Задоволення, – вчить він, – отримуємо тоді, коли ми перебуваємо в стані повного спокою духу, насолоджуючись спостереженням власних чеснот". Визнаючи метою життя задоволення, Епікур вважав знання і чесноти засобами, з допомогою яких досягається щасливе життя. Згідно з принципом стародавніх філософів, Епікур розрізняє чотири чесноти: 1) мудрість; 2) мужність; 3) поміркованість (стриманість); 4) справедливість, із яких випливає суть нашої моральної // вільности, яка підносить нас над фізичним світом. 21

Мотиви для такого розвитку такі: 1) не маючи мудрости, ми не можемо відрізнити насолоду, за якою йде страждання; 2) мужність дає нам можливість боротися зі своєю тваринною натурою і силу відмовитися від насолод, за якими йде страждання; 3) стриманість обмежує наші потреби й відвертає від насолод; 4) справедливість не робить нас ворогами інших, а сприяє мирним стосункам з ними. Все має, таким чином, у Епікура практичну мету, розрахунок на отримання задоволення. Це позначилося в поглядах Епікура на державу.

Спільнота людей, стверджує він, не існує природно, але відбувається через випадкове поєднання; потреба захищати її від взаємних образ примусила людей скласти угоду щодо суспільного ладу. Так виникла держава, у якій загальною і обов'язковою нормою є справедливість, тому там, де немає угоди, там немає ні справедливости, ні несправедливости; а звідси несправедливість є лише суперечністю угоді; вона не є лихо саме собою, а лихо тому, що за нього настає покара. Заперечуючи це положення, стоїки казали епікурійцям, що для них не лиходійство є поганим, а те, що злодій попався. А істинна філософія вчить, що не ідея справедливости народжується з угоди, а саме джерело угоди лежить в ідеї справедливости. Так казали Сократ, Арістотель, Кант і інші.

Справді, який зміст ідеї справедливости за Епікуром? Він випадковий, залежить від місця й часу, наприклад, усі угоди виявляють ідею справедливости, те, що суспільство віддало перевагу положенню справедливости у змістові угоди.

Але оскільки справедливість подібна до всякої чесноти, має ціну сама собою, оскільки вона приносить задоволення, щастя, користь, то виходить, що нормою права, яка передбачає розрізнення добра і лиха, буде мірило абсолютно суб'єктивне.

Усе вчення епікурійців можна резюмувати так: 1) справедливість є добрий охоронний засіб для страхування нас від образ, бо образи заважають задоволенню; 2) оскільки задоволення суб'єктивне, то і справедливість як засіб для досягнення задоволення визначається самою лише особистою думкою суб'єкта і не має ніякої об'єктивної форми; 3) санкція справедливости, яка складає основу угоди, загрожує небезпекою, яка вражає за невиконання угоди. Ці три форми можуть бути зведені до однієї форми права – інтересу.

Науковий скептицизм Карнеада. Пунктом спрямування Карнеада став вислів Сократа: "Я знаю, що я нічого не знаю"; він вчив, що пізнання істини неможливе, істинна мудрість полягає в тому, щоб не стверджувати і не заперечувати, тобто відокремитися від усякого судження. Таким діалектиком, хто доводив "pro" і "contra"[1], є Карнеад у Римі. "Норми права", – каже Карнеад, – люди запроваджували залежно від того, що їм корисно, тому вони різноманітні і відповідні правам даного народу, часові, в якому він живе, місцевим потребам і т. п. Отже, справедливого у природі немає. Все, що наділено життям, прямує за законом природи до своєї користи, і якщо є природна справедливість, то вона чисте божевілля, бо замість служіння іншим вона надає перевагу служінню собі. Якби римляни відмовилися від чужих скарбів, набутих на війні, і віддали б їх тим, у кого вони відняли, то вони стали б терпіти нужду і прийшли б до напівдикого стану. Рівнозначно, якби хто продав все своє майно і виторгувані гроші вжив би на загальну користь держави, то хоч він і вчинив справедливо, але кожний вважав би його божевільним. Якщо хто продає раба і не вказує на його ненадійність, то ми кажемо, що хоч він чинить нечесно, але розсудливо, ощадливо. Ще безглуздіша така справедливість щодо життя і смерті: якщо хто в час корабельної аварії хапається за дошку, то природа вимагає, щоб він зіштовхнув у воду будь-якого, хто хапається за цю дошку, і якщо хто остерігається безчестя, то також природа вимагає відняти коня у пораненого товариша. Жертвувати життям у такому //
22 разі хоч і справедливо, але надзвичайно нерозумно.

[1] *лат.* "за" і "проти".

Отже, користь вимагає нехтувати справедливістю, а справедливість – користю. Людина прагне вигоди, а де справедливість, там вчинок антиприродний, нерозумний; отже, справедливість суперечить інтересу. Держава складається фізіологічно, як і всі тіла всесвіту – цей "corpus" виник з різноманітних сил моральних, релігійних, фізичних, основи його єдності складаються з нескінченно різноманітних першопочатків і справедливість тільки одна з таких основ, які не мають в ньому циклічного значення. Вищим законом у державі може бути тоді і загальний гаразд ("salus populi suprema lex")[1], для інтересів народу доводиться іноді жертвувати усім. Таким чином, у державі виникають зіткнення таких витоків, за яких моральний закон не може мати претензій на безумовну владу; оскільки Кардеад зажадав, щоб і в державі справедливість мала важливе значення, то суперечність між державою та інтересом мусила б бути очевидною.

Білет 13-й.
Філософія Сократа

Після негативного напрямку софістів у власному значенні наступає епоха філософії. Почав цю науку Сократ (469-399). Його філософія має свою силу в Платона, Арістотеля, стоїків, академії римських філософів у християнську епоху, у неоплатоніків; хоч він нічого не писав, не здійснив ніякої стрункої філософської системи, і далі, на суді відповідав, що "нікого нічому не вчив". Сила Сократового принципу полягала в тому, що він перший визначив нове і одвічне завдання філософії: звернув увагу на особистість людини, на силу розуму, на пізнання суті її розуму, його принципів і норм істини і на ставлення його до суб'єкта, що пізнає, і об'єкта, що пізнається.

Єдиним важливим завданням людини і перехідним пунктом її філософії є самопізнання, всяке інше знання він вважав нікчемним порівняно із самопізнанням. Історичне значення філософії Сократа Ціцерон визначає так: "Сократ перший звів філософію з неба і помістив у містах; спустив навіть у поселення і примусив розмірковувати про життя і моральність, про те, що таке добро і лихо, справедливе і несправедливе". "У чистому розумі, – вчив Сократ, – у його принципах і нормах дані для неспокійного життя людини, для сім'ї, держави і суспільства, такі самі непорушні основи, як і ті, на яких лежить всесвіт". Усвідомити ці основи необхідно для того, щоб

[1] *лат.* гаразд народу – найвищий закон.

усе наше буття отримало непорушну твердість і міцне оперття

Суб'єктивність, яку софісти вважали мірилом усіх речей, повинна підкорятися об'єктивним визнаним істинам, бо розум не має спільного з випадковими суб'єктивними станами. 1) Об'єктивні норми речей пізнаються індукцією, яка дає істину загальнопридатну, але є ще 2) об'єктивні норми розуму і волі, які пізнаються діалектикою, дослідженням суті понять, їх здатности. Наслідок такого пізнання виявиться в ідеї норми, яка не залежить від особи. Із Сократом ми можемо сперечатися, але з істиною ніколи. Норми наших вчинків не мають нічого спільного з нашою сваволею, бо "вся наша життєва діяльність заснована на вищих божественних нормах" або на божественному світоладуванні, яке досягається розумом, і яке складає норму всякого добродійства.

Отже, якщо основа справедливости пізнається чистим розумом, то знання справедливости і добра є нормою всякої добродійности, отже, сама добродійність є знання і набувається нами; тому людина повинна ставитись до самої себе й інших людей не на основі своєї особистої думки, а на основі одвічної ідеї, об'єктивних норм права. Є справедливе за природою на відміну від справедливости за законом. Справедливість за природою є одвічна ідея, закон неписаний, це внутрішній моральний закон, існування якого доводиться згодою всіх людей стосовно багатьох питань з життя; так, у всіх людей вважається першою необхідністю шанувати богів, батьків, виховувати дітей і т. п. Хто виконує ці закони, той відчуває задоволення, хто не виконує, той відчуває страх. Це і є божественною санкцією ідеї права.

Визнаючи ідею права як вияв божественної правди,
23 Сократ учив, що // і закони, запроваджені в державі, мають своїм пізнанням божественний закон. Це видно з тієї досконалости, якою втішається держава, коли окремі особи свято виконують її закони. Як суспільство є божественний заклад і як особа поза суспільством не сягає щастя, добродійства, то громадянин мусить служити суспільству жертовно, безкорисно.

Справедливість Сократ визначає: 1) як силу чи здатність духу виконувати писані й неписані закони; це визначення справедливости стосується відношення особи до держави; 2) але й держава як велика людина також повинна пізнати саму себе, щоб бути розумною, бо все, що нерозумне, те нечесне і заслуговує кари. Отже, справедливість визначається як ставлення окремої особи до держави, до її незмінного морального ідеалу. Держава мусить творити себе згідно з ідеями, які існують у божественному світоладуванні. Згідно з божественним

законом ("ius sapientioris"[1]), найдосконаліше мусить панувати, а недосконале і слабке мусить підкорятися; держава мусить ставитись так щодо справеливости, як ставиться тіло до духу, діти до батьків, бо держава є заклад божественний, ґрунтується на божественному праві наймудрішого ("ius sapientioris"); для створення, виникнення її ніякої угоди не потрібно. Такими є принципи, з якими виступав Сократ: справедливість як пізнання; торжество поняття доброчинности.

Основні пункти вчення Сократа. Все вчення Сократа можна резюмувати так: 1) визнання неписаних законів він вперше підносить до ідеї світового громадянства; оскільки є закони, які однаково визнає увесь світ на противагу законам всієї держави, то вузька ідея національности змінюється ідеєю космополітизму. Оскільки Сократ надавав ідеї права загальнолюдської норми і санкцію права бачив не в людських переконаннях, а в божественних законах, у природі людини, його справедливо вважають засновником філософії природного права "ius naturale", "ius gentium", "ius divinum"[2]. Він перший показав, що закони справедливости починаються значно далі, ніж рука володаря. 2) Право у Сократа внутрішньо і суттєво зливається з мораллю, тобто праву суперечить те, що суперечить моральности. 3) Предметом вивчення, за Сократом, повинна бути людина не в індивідуальних своїх нахилах і пристрастях, оскільки нею править воля, а людина як розумний суб'єкт, хто може реалізувати істину і добро, осягнуті розумом.

Білет 14-й.
Платонівське вчення про право і державу

Загальна ідея істини розкрита Платоном в трьох науках: а) діалектика, яка розглядає ідею в самій собі; б) фізика, де розглядається ідея у її реалізації в природі; в) іфіці, де розглядається ідея у її реалізації в державному і приватному житті.

У вченні Платона розкрито дві думки: 1) вчення про ідею; 2) про внутрішні відносини між внутрішньою будовою держави і суттю людини. Третя думка, розкрита ним, – розуміння істини вищої, вищої науки.

Ідея як розумна суть речей. 1) Ідея є надчуттєва суть речей, яка пізнається розумом. Софіст каже: нема підстави вважати думку істинною або помилковою, [те,] що супере-

---

[1] *лат.* право мудрішого.
[2] *лат.* природне право, міжнародне право, божественне право.

чить цій думці, — помилкове, означає, що софіст вірить у істинність закону достатньої підстави; софіст відкидає ту думку, яка суперечить йому, отже, він вірить в істинність суперечности. Софістика, хоч не визнає об'єктивної істинности ні за жодною з наших думок, одначе сама визнає закони розуму. Отож, є первісна істина, і вона є в законах розуму.

Наші думки дійсні не тому, що вони відповідають дійсності (у безпосередній відповідності думки дійсності не полягає гарантія істинности думки), навпаки, вони істинні тоді, коли вони узгоджуються із законами розуму, тоді думка вже є ідея. Ідея є не витвір розуму, а предмет істинного пізнання розуму. Оскільки ми пізнаємо подібне подібним — світло, Сонце —
24 схожим оком, // звук — музикосприймальним вухом, то звідси випливає, що ідея є предмет істинного пізнання філософського і сама є вічний розум речі. Звідси, раціональне пізнання речі відбувається тоді, коли наш розум збагне розум речі, тобто вважає ідею розумною суттю речі. Ідея є предмет істинного пізнання розуму, надчуттєве розумне єство речей.

2) Механічний світогляд всяке явище розглядає таким, яке походить від зовнішніх причин, і думка визначається як діяльність мозку внаслідок зовнішніх впливів на відчуття, тому чого немає у відчуттях, того немає у розумі, бо те розумне, що є річ, складене у нашій голові, звідси — все зовнішнє активне, все внутрішнє пасивне. Органічний погляд каже: не речі дають нам уявлення, а розум визначає речі, осягаючи в них суттєве і несуттєве, нормальне і ненормальне, правильне і неправильне, він є активною силою, він визначає, що таке речі самі з себе, пізнає закони виникнення зміни і знищення їх.

Річ, що є тільки "in concreto"[1], є чуттєвою сутністю; маючи такий зміст, вона може відрізнятися від тої, яка існує у своєму справжньому, чистому бутті, а розумна сутність речі є її ідея. Розум пізнає цю розумну суть. Як кожна людина, так і кожна річ у світі має свою чесноту або ту ідею, внаслідок якої здійснюється буття речі. Отже, і держава складається ні з чого іншого, як з реалізації божественної ідеї, але там, де мається на увазі і втілюється ідея, життя повинне бути впорядковане: держава є таким організмом, в якому кожна частина служить цілому і ціле служить кожній частині. Як у державі кожний виконує своє завдання, так держава реалізує свою ідею — з цього і витікають її чесноти, які називаються справедливістю. Право як "ius", як система формальних визначень — це є лише право феноменальне, яке залежить від випадкових фактичних умов, в які поставлений певний суб'єкт, суворе ж право мусить

[1] *лат.* конкретно.

бути внутрішньою суттю людини, її вічним призначенням.

Право людини залежить від її гідности, яке завдання вона покликана здійснити у світі, і яке місце вона повинна посісти у державі згідно зі своїми заслугами: це право об'єктивне на відміну від позитивного, право, яке випливає з ідеї справедливости – на відміну від права, узаконеного позитивним законом; перше має значення як справедливість від природи, друге є право сильного, того, що встановлює.

3) Від Сократа вперше починаються ідеї вищої науки. Поняття вища наука передбачає нижчу науку, ця остання – загальнонародне знання – все те, що можна знати, йдучи за простим досвідом, відповідність думки факту. Але ми турбуємося, щоб думка була згідна із законами розуму, хочемо ще послідовности, логічности, ґрунтовности. І Арістотель, і Платон кажуть, що можна іти ще далі: ми маємо право вимагати істину від самих речей. Досвід дає нам не дійсне, не повну людину, а потвору, не дає справедливости, мудрости, а тільки їх частини; щось затримує річ, так що їй не вдається виступати всій, а нам не можна споглядати її всю. Наука мусить пізнати буття у його істинній ідеї; а пункт початку вивчення факту є суттю людини. А оскільки держава є спілка людей або людське суспільство, і одиниці, з яких вона складається, суть розумні істоти, але і зміст ідеї держави є у змістові духу розумної істоти.

Держава є людиною великих розмірів, тому, визначивши суть людини, можна визначити і суть або думку держави. Отже, досконалість держави залежить від умов досконалости людини. Людина ж за своєю внутрішньою досконалістю складається з трьох частин: розумна душа з'єднана в ній з душею нерозумною; нерозумна душа є ніби енергією волі і нахилом до чуттєвих вражень. Суттєві ознаки людської душі такі: розум, воля і відчуття. Але кожній з цих трьох частин людини належить певна чеснота: коли розум людини реалізує свою ідею, то виникає мудрість, що є в пізнанні //
істини і добра, коли воля реалізує свою ідею, з'являється 25
мужність, з допомогою якої людина втілює ідею розуму і підкорює розумові чуттєві пристрасті, – нарешті, коли можливість чуттєвих потягів реалізує свою ідею, відбувається стримування, яке гальмує дію нерозумних пристрастей, запобігає від шкідливих задоволень.

Крім трьох чеснот, які відповідають трьом частинам душі, є вища чеснота – справедливість, з якої кожна з трьох частин душі робить свою справу. Суть її полягає в підпорядкуванні чуттєвих потягів сили волі, яка сама повинна бути підпорядкована розумові. Таким чином, справедливість, яка дає кожній силі душі певне призначення, проводить гармонійну єдність

спроможности душі, злагоджену республіку і богоподібність.

Справедлива душа є аристократична або монархічна; тут владарюють розум і знання; доброчесно досконала форма суспільного життя є аристократія або монархія, коли державою керують кращі або один з кращих. Навпаки, несправедлива душа має різні види або міру. Перший ступінь несправедливости полягає у втраті розумного знання, – так виникає демократична душа, коли громадяни поважають не мудрість керівників, а хоробрість військового суспільного стану. Другий ступінь несправедливости полягає у втраті мужности, – так виникає олігархічна держава. Сміливці, які отримали панування, намагаються насолоджуватися своїм життям і для цього експлуатують багатьох. Тому олігархія є панування багатих. Нарешті, третій останній ступінь несправедливости полягає у втраті стримування, так виникає душа тиранічна або анархічна. Бідні, щоб звільнитися від впливу багатих, після великого розгулу пристрастей вибирають керівника, який потім панує залежно від своїх особистих зацікавлень. Отже, суспільство доходить до хаотичного стану.

Білет 15-й.
Вчення про людські чесноти

У вченні про людські чесноти видно все вчення Платона про державний лад. Основною вимогою державного життя є справедливість, за якої кожний член держави на своєму місці, відповідно до своїх особистих здібностей, виконує відповідне йому завдання. Отже, становище громадянина у державі визначається його покликанням за божественним законом, а не за свавіллям людини. Бог обдаровує людину природними силами і так вказує їй природне коло діяльности. Люди, які метою свого життя мають задоволення своїх фізичних потреб, які турбуються взагалі про матеріальні інтереси, самою природою призначені бути у класі хліборобів або промисловців. Навпаки, люди зі сміливим серцем покликаються бути у класі військових. Це стражі держави, вони забезпечують їй зовнішню безпеку. Нарешті, ті золоті натури, у яких переважає мудрість, які безпосередньо споглядають ідею справедливости – ці люди призначені бути керівниками. Такою державою, заснованою на рівнобічній ідеї справедливости, буде керувати Бог.

Якщо кожен мусить виконувати свою справу, що йому належить від природи, то як держава повинна бути відповідальною перед своєю ідеєю, так і громадянин повинен бути відповідальним перед державою. Але підпорядкування цілому не є, однак, знищення особистої вільности, бо воно визначається згідно з внутрішньою єдністю цього цілого, а не випадковими

стосунками громадян. Отже, індивідуальна сила не може загубитися, бо кожен є в такому стані, в якому він може робити найбільше добра іншим. Внаслідок такого справедливого становища кожного громадянина у державі всі члени останньої будуть поєднані між собою не стільки зв'язками справедливости, але й любов'ю, а любов і справедливість, згідно з Пітагором, існують для держави, згідно з Платоном – вони нероздільні. Така ідеальна будова суспільного життя у Платона.

Вчення про мету держави.

Метою держави є повна, всебічна досконалість і повне щастя людини, повне здійснення ідеї гаразду, яка є причиною того, що розум може пізнавати, а суть бути пізнаною, як Сонце дає очам можливість бачити, а предметам можливість бути баченими, так і найвищий гаразд наказує розумові пізнавати істинне, а тому, що пізнається, можливість бути пізнаним. Отже, розум тільки за цієї умови стає продуктивним, а також і тим, що пізнає істину. Як
Сонце // дає речам походження, так і гаразд дає тому, що 26
пізнається, буття і сутність. Гаразд не є буття, але вище від нього, бо воно має безумовне значення і все інше отримує цінність тільки від нього одного. Воно є кінцевою причиною пізнання буття, всього об'єктивного і суб'єктивного, як причина всього сущого воно є мірилом всього. Оскільки людина покликана чинити ідеї гаразду, то і мета держави полягає в реалізації ідеї гаразду. З цього боку Платон підходить до витоків християнської релігії: мета існування людини на землі не обмежується одним цим життям, і мета існування держави лежить поза цим світом явищ. Це не є звичайний інститут, організований людьми згідно з угодою, і який має тимчасову і випадкову мету, але є органом божественного передбачення, заклад, мета якого є вищою від земних інтересів.

Білет 16-й.

Спеціальне вчення Платона про справедливість і державу, подане у його п'яти діалогах

1) "Крітій": вартісність законів держави не може бути виміряна особистими враженнями громадянина.

2) "Горгій": становище громадянина у державі не повинне залежати від її сваволі та егоїзму, але повинне походити від ідеї справедливости.

3) "Політик": справедливість є абсолютна влада у державі; ця влада повинна належати тому, хто в своїй особі втілив божественну ідею гаразду.

4) "Республіка": найдосконаліша держава повинна бути

5970-68

безумовним явищем ідеї справедливости і тому повинна бути запроваджена для добра і через добро.

5) "Закони": держава повинна бути влаштована так, щоб в усьому наближалася до ідеального.

1. "Крітій": основна ідея, значення закону, а отже, і святість його, підпорядкування йому є такий принцип, придатність якого не порушується ніякими стосунками громадянина, або справедливість визначає обов'язки громадянина за законом.

Сократ був засуджений атенцями на смерть і кинутий в тюрму. Його друзі і особливо старий Крітій радили йому тікати з тюрми і так врятуватися від смерті, до якої він був засуджений несправедливо. Щоб уявити значення цього вчинку, Платон уособлює атенський закон, дає йому мову і примушує його обговорювати: чи справедливою буде задумана втеча? Уособлений закон відповідає на питання, що ця втеча несправедлива:

1) Сократ зобов'язаний атенцям своїм походженням, бо під захистом закону його батько і мати взяли шлюб і народили його. Він зобов'язаний народові вихованням, освітою, одне слово, всією своєю довершеністю, як і буттям. У зв'язку з таким значенням закону Сократ зобов'язаний коритися йому як син або слуга. Коли б навіть закон був несправедливий до нього, то й тоді було б дуже невдячно з боку Сократа платити несправедливістю за несправедливість, бо не дозволяється сердитися на батька в той час, коли той несправедливий до сина. Отже, не слід тікати.

2) Атенський закон є закон тієї держави, у якій кожен громадянин кориться їй добровільно. Сократ кориться атенському законові, бо він як громадянин, що брав участь у керуванні державою, мав повну можливість свого часу або допомогти відмінити закон, або залишити країну; якщо він не зробив ні того, ні того, то визнав закон добровільно, за угодою, тому порушувати закон втечею означає порушити святість угоди, що несправедливо і ганебно.

3) Всі писані закони є між собою братами закону божественного; тому писаний закон держави, куди утік би Сократ, був би для нього образливим, і на нього дивилися б підозріло, як на ворога законів. Крім того, після своєї смерті Сократ знайшов би суворого суддю у божественному, світовому законі. Отже, порушивши атенський закон, Сократ порушив би всі людські і божественні закони.

Так Сократ визнає, що задумана втеча з тюрми суперечить справедливості: 1) відплата невдячністю за доброчинність; 2) нечесністю в угоді; 3) образою вищого порядку
27 життя, бо образа // частини є образою цілого.

Загальне значення Платонового "Крітія" таке: 1) у ньому подається античний погляд на ставлення особи до держави, згідно з яким покора закону держави ґрунтується не на усвідомленні обов'язку, а на почутті відваги, чести, особистої достойности громадянина; 2) вчення про абсолютну моральну вільність людини, за яким пізнане добро, людський дух завжди має можливість реалізуватися; 3) погляд на державу як на моральну спільноту людей і змішання політичних і моральних витоків.

2. *"Горгій"*. Загальна думка: становище громадянина у державі визначається не його егоїстичними розрахунками, а справедливістю. Це перша книжка, в якій подається суть морального добра: потрібно розрізняти те, що бажане, і те, що варте бажання. Останнє є суттю морального добра. Людина з відчуттів вибирає те, що бажає; гаразд у неї обумовлюється приємними і неприємними відчуттями, людина розуму вибирає вже не те, що викликає приємне враження, а те, що варте бажання.

До першої сфери входить вчення, що гаразд є задоволення, у другому вченні Платона доводиться, що задоволення не є джерелом гаразду тому, що добро і лихо заперечують одне одного, задоволення ж і незадоволення взаємно себе передбачають. Задоволення і незадоволення мають однакову цінність, справедливість і несправедливість – неоднакову, отже, задоволення не є гаразд, і потяг до нього не є метою життя – це моральна частина діалогу.

Коли постає питання про мету держави, про те, що дає ця форма спільного буття для окремої особи, у діалозі софіст Горгій відповідає, що життя у державі має значення остільки, оскільки воно дає право сили, щоб, користуючись останньою, можна було здійснювати неправду, не хвилюючись за неї, або наскільки вона дає можливість не хвилюватися від неправди інших. Отже, держава служить або для сили, або для взаємної експлуатації; і в цьому, і в іншому випадку вона служить для одних егоїстичних розрахунків, а для набуття сили у суспільстві потрібні засоби, серед яких знадливе красномовство займає перше місце, воно хвилює розум натовпу, примушує чинити відповідно з думками і розрахунками оратора. Тому красномовство є справжня політична наука.

Сократ заперечує: якщо красномовство улещує натовп, керує його пристрастями, то воно вже не є істинною наукою, тому що вона служить людському егоїзму. Між істинним красномовством і красномовством політичним існує така різниця, як між мистецтвом кухаря і мистецтвом лікаря; серед них перше подразнює відчуття приємними враженнями їжі, а друге мистецтво стосується тіла. Звабливе красно-

мовство не дає самостійної вільної влади, бо за своєю суттю воно догідливе. Для досягнення влади і вільности за допомогою цього засобу необхідно приєднатися до якоїсь керівної партії, пристосуватися до її духу, служити їй, поділяти її думку. Отже, красномовство як політична сила суперечить незалежности, до якої тягнуться софісти.

Вчення про право сильного теж неспроможне, допустивши становище, за якого право – сила, вийде, що оскільки народ, держава сильніші від окремої особи, то ця остання повинна коритися сваволі держави, її законам. Неспроможне і твердження, що щастя громадянина у державі полягає в обороні від несправедливости і покарі інших, тобто щоб, роблячи несправедливість, не мати кари; тому що несправедливість є хвороба душі, а кара для хворої несправедливістю душі набагато корисніша, ніж ліки для хворого тіла. Намагання позбутися чужої несправедливости засобами власної не є гараздом або щастям для особи. Зі справжнього пункту зору значно краще терпіти від чужої несправедливости, ніж самому робити її, бо несправедливість, яка руйнує гаразд ближнього і яка примушує його терпіти неправду, природно повинна викликати спротив. Отже, допускаючи неправду для захисту від неправди ближнього, ми повинні узаконити у державі постійну ворожнечу ("bellum omnium contra omnes")[1].

Таким чином, не у задоволенні егоїзму, а в добродійстві і моральному житті полягає щастя людини, і таким воно повинне бути у державі. Владність, що ґрунтується на принципі софістів, не може бути в злагоді з Богом, ні з бажаннями людей. Земля і небо, каже Сократ, люди і боги існують //
28 тільки через порядок і спілкування. Сваволя і анархія можуть припинитися тільки тоді, коли люди будуть з'єднані між собою порядком, згодою і справедливістю. Цей закон, [згідно з яким кожний] служить один одному згідно з витоками справедливости, є загальний закон, і він мусить застосовуватися у державі. Отож, справедливість є норма для визначення стосунків окремих осіб один з одним і з державою.

Спроба Платона відшукати санкцію права. Спростування софістичного переконання, що право є сила, і доказ, що санкція права і закону лежить у вищих первинах, незалежних від суб'єктивної волі і сили, що усвідомлення цих первин властиве людині за її природою, розвинуте ще в "Тімеї" і "Протагорі". У "Тімеї", описуючи створення людини і її становище серед інших земних істот, Платон каже, що одна тільки людина має тіло так побудоване, що її погляд прямо звернений до

[1] *лат.* війна всіх проти всіх.

неба, що в голові вона має розум, який гармонує всі її потяги у житті, і якщо цей зв'язок якось порушити, то існування людини може призвести до неґативних наслідків.

Отже, людина за своєю природою призначена для того, щоб у ній небесне переважало над земним, розумне над чуттєвим, тоді життя людини проходить в певному порядку, щасті і насолоді шляхом споглядання всього істинно доброго і прекрасного. Якщо буття людини об'єктивне і божественне у ньому переважає, то санкцію права дає не особистий егоїзм, а вища божественна ідея – справедливість. У "Протагорі" Платон розвиває мітичне вчення про санкцію права. Епіметей, взявшись створити живі істоти, роздав органи іншим тваринам, а людину залишив без засобів до захисту. Боги пожаліли її і дали за допомогою Гермеса людям вогонь з неба, мистецтво Гефеста і богині Атени.

Все ж люди не були ще настільки сильними, щоб змогти, об'єднавшись, подолати лютих тварин і спокійно обробляти землю; тоді Зевс на прохання Прометея послав Гермеса, щоб він дав людям сором і правду; отже, друга санкція – суто моральна сила відчуття сорому і правди, яка не дозволяє людині ставитися з недовірою до закону. Тільки з допомогою моральної сили людина може владарювати над тваринами, бо тільки ця сила об'єднує людей у міцне братство.

Третя санкція викладена у "Горгії", там, де йдеться про потойбічне життя. Справжнє життя людини на Землі є лише частинка, людина не є тут вся за своєю суттю. Випадково ми можемо бути закриті тілом так, що нашу душу зовсім не видно за суттю, але коли вона піднімається над тілом, відходить від нього, то на душі видно все каліцтво, вся потворність, які походять від несправедливости. І часто трапляється, що хто був великим політиком, був на чолі держави, у потойбічному світі є потворним, що чинив тільки несправедливість. Отож, Платон дивився на державу не лише як на корисну форму спільного життя, а як на святу спілку людей, у якій кожний зайнятий діяльністю для вищої мети. Санкція цієї спілки є у всій нашій моральній особистості, у нашому призначенні для вічности, де людина буде повністю виконувати закони.

Білет 17-й.
"Політик"

Коли художник втілює ідеї в мармурі або глині, він повинен ясно усвідомлювати саму ідею, а ще він мусить володіти мистецтвом, вмінням, технічними прийомами для того, щоб втілити в глині або мармурі свої ідеальні об-

рази. У мистецтво царювати входить щось особливе порівняно з звичайним мистецтвом; виходить, що матеріалом, з яким художник мусить провести свою працю, буде особа, моральна вільність якої належить їй як її суттєва якість. Тому в Атенах володарі держави повинні були бути великими зодчими, щоб виконати своє призначення у державі. Хоч у царському мистецтві і є важлива особливість проти звичайного мистецтва, все ж у ньому як мистецтві повинна бути дотримана загальна суть мистецтва. Оскільки царське мистецтво є мистецтво, і мистецтво Фідія – також мистецтво, то суть в них єдина. Яка ж це суть?

Платон й інші розуміли мистецтво як наслідування того мистецтва, яке знайшов Бог, творячи космос. Талес каже: "Нема нічого досконалішого, як космос, поверхня Землі вкрита вишуканим царством рослин; ліси наповнені музичними то-
29 нами птахів; над поверхнею землі зоряне // прекрасне небо...". Людина на землі покликана наслідувати мистецтво Бога у творінні світу, вона мусить наслідувати природу (але не в тому грубому розумінні, як це говорять тепер, а в розумінні ідеальному). Тому і царське мистецтво повинне полягати у наслідуванні мистецтва Бога, яке він явив в управлінні світом. Цей погляд на державу був причиною того, що Платон у своєму "Політикові" розповідає про те, як колись боги керували державою. Він звертався до золотого віку Кроноса.

Вчення Емпедокла. У Емпедокла (ще до Платона) ми зустрінемо, що законів, якими повинне пояснюватися життя людства, три: 1) спочатку була безпосередня єдність життя; 2) потім з'являється ворожий розпад людської сім'ї; 3) починається відтворення первинної єдности на основі свідомости. Такий погляд був вже в Емпедокла, і він повторюється у всіх наших філософів. Людство уявляє райське життя, немовби [воно] жило добром та інстинктом. Це значить – божество керувало людством. За цією першою епохою йде епоха затемнення і ворожого розпаду людства. Людство стає роз'єднаним на частини, підлеглим грубим силам природи. За цим періодом йде епоха відтворення первинної єдности. У ясному розумі, у житті, заснованому на подвигах і боротьбі, людина повинна шукати той зміст життя, яким володіла вона в інстинктивному житті першої епохи. Чим відзначається цей пункт у відновленні єдности? У мистецтві, відповідає Платон, у художности, у релігії, науці і мудрости людства. Що таке держава? Вона є, за Платоном, одним з витоків, одним з принципів життя, з допомогою якого поновлюється зруйнована єдність, гармонія з Богом і природою. Ось

ця глибока думка філософська, розвинута Платоном в образі мітичного вчення про епоху Кроноса і Зевса.

В той щасливий вік, коли царював Кронос, люди не знали біди, страждань і неспокою, бо все потрібне діставали їм боги і божі діти – демони, які були їхніми охоронцями; різні породи людей і тварин поділялися на гурти під охороною певного демона, і кожний демон турбується про свій гурт, внаслідок чого ця дикість, яка помітна тепер, не виявлялася між тваринами, і вони не з'їдали одна одну. Це було царство миру, сили. Бог керував людьми, і тому між ними не було ворожнечі або війни, і вони насолоджувалися спокоєм та щастям. Тут не було потреби мати державу, закон, не було також спілки між жінкою і чоловіком для народження дітей, бо під безпосереднім божим керівництвом не було потреби в цих формах посередництва.

Люди тоді не народжувалися, а виходили з землі. Земля сама давала багато плодів, через що не було потреби у хліборобстві. Не було потреби також в одязі і житлі. З цим гармонійним станом поєднувався вищий розум, внаслідок чого людина підкорила собі тварин, вони розуміли її мову, і вона їхню. Але ця епоха поступається іншій епосі, здійснюється переворот у житті людства, каже Платон, схожий до того, як колись, згідно з мітичною оповіддю, Сонце, Місяць і Зірки пішли зворотним шляхом. Боги, Кронос і його діти відійшли від людей і Землі, і це стало причиною появи у їхніх гуртах переворотів і революцій. Коли встановлювався порядок, то виявилося, що тварини здичавіли і зробилися хижими, так що мирне їх підпорядкування стало неможливим. Сама людина виявилася ослабленою, бо вона не знала ні мистецтва, ні науки. Земля перестала давати достатньо плодів, як було раніше, а людина не знала, як їх вирощувати. Всі природні сили стали ворожими до людини і самі люди – ворогами один одному. Почалося найнещасливіше становище людей.

Тоді Боги пожаліли їх, і Зевс послав на землю Прометея дати людям здатність обробляти її і здатність до самовладування. Тоді ж люди за здібностями почали вибирати собі пастиря, з'явилася держава з її законами, настала епоха людського самовладування, яке замінило божественне владування. Але людські пастирі не могли встановити на Землі миру і правди і турбуватися про людей так, як боги і демони. Це могло б поновитися тоді, коли б боги знову безпосередньо керували людьми. Ось вчення Платона про те, що новий час назвав "ius naturale" і "ius civile"[1]. "Завдання ж людських пастирів, – продовжує Платон, – полягає в тому,

[1] *лат.* "природне право" і "цивільне право".

30 щоб по можливости // наближатися до ідеалу істинного пастиря. Але щоб мати цю можливість, то потрібно мати знання істини і добра, тобто ідеї божественного порядку, божественного владування світом".

Це знання єднає владаря з тим віком, коли боги самі безпосередньо керували на Землі, і дає йому можливість владарювати за законом одвічної правди. Отже, завдяки визначенню ідеї владаря і його високого становища серед інших громадян розв'язується практичне завдання – хто вартий бути керівником? "Той, – відповідає Платон, – хто має найдосконаліше бачення добра, істини, а це бачення буває від спогадів того, що душа знала у своїй суті, коли вона супроводжувала Бога і, заперечуючи земне і чуттєве, проникала думкою у все чудове, добре, істинне буття". Отже, це найдосконаліше бачення істини і добра, яке мусить мати владар, буде зближувати його з тим світом, яким керували самі боги; ось чому він достойний бути владарем.

Згідно з цим, та державна будова є найдосконалішою, у якій право і влада керівника належать комусь з істинно знаючих громадян ("ius sapientioris"[1]). При цьому владарю належить безумовна влада, йому надається повна вільність діяти і керувати відповідно до свого вищого знання добра і правди. Платон порівнює владаря з лікарем. Лікар не може піддаватися враженням і відчуттям хворого, коли робить операцію. Для лікаря наука про здоров'я є істиною, якою він мусить керуватися. Він мусить діяти згідно з об'єктивною ідеєю гаразду, що є основою здоров'я його пацієнта. Так і право владаря полягає у знанні гаразду і справедливости. Отже, в ідеї керівника лежить принцип самодержавства, з якого випливає принцип необмежености, безумовности влади і владаря. Безумовне, необмежене самодержавство є найморальніша форма владування.

"Владарю, – каже Платон, – належить царське мистецтво". В чому його суть? Мистецтво це не є мистецтвом красномовства або ораторства, але є мистецтвом полководця і судді. Цар мусить бути володарем, вихователем і керівником держави. Його діяльність і призначення повинні полягати у відновленні неперервної гармонії чеснот, його покликання суто моральне – вносити лад у життя. Істинне царське мистецтво повинне полягати: а) в розвитку гармонії чеснот; б) у впровадженні моральних принципів у серця громадян. Платон зазначає, що і між самими чеснотами може виникнути ворожнеча, і можливо, що в історичній державі дії відбуваються більше від зіткнення чеснот, ніж вад.

У більшості випадків партії, які борються, бувають

[1]*лат.* право мудрішого.

справедливі обоє, але ми не маємо мудрости зрозуміти намагання тої чи іншої партії, тобто не можемо внести гармонію між чеснотами. Завдання істинного владаря, доводить Платон, полягає в тому, щоб внести цю гармонію між чеснотами, дати порядок. Зазвичай у нас думають, що уряд потрібний тому, що є лихо; але Платонові думки глибші; коли б ми були навіть ангелами, коли б у нас були лише шляхетні наміри, то й тоді держава потрібна, щоб внести порядок, гармонію у ці шляхетні наміри, щоб вони гармонували між собою і таким чином склалися б у єдине ціле. Як досягти цього?

У двох випадках, учить Платон, життя діє однобічним чином: то громадяни мають мужність, стійкість волі, але не мають світла мудрости, розуму, який би керував цією стійкою волею; то мають розум, мудрість, але не мають стійкої волі, мужности реалізувати свою мудрість і розум. Від цього народжується або те лихо, що громадяни не мають мужности без знання, або, навпаки, – знання без стійкости волі. Тому державець зобов'язаний турбуватися про гармонію між мужністю і знанням, стійкою волею і розумом.

До царського мистецтва Платон відносить ще мистецтво видавати закони, які, однак, у справжній державі не мають значення або мають значення випадкове. Закони не можуть охоплювати всі окремі випадки і часто своєю мертвою буквою лягають гнітом на громадян. Якщо вони і потрібні, то лише під час відсутности державця, як випадковий засіб. Державець, однак, необмежений і може надавати своїм наказам форму закону, як і відміняти видані закони. В останньому випадку він вчинив би як лікар, який виписує певний рецепт, але // може і знищити його, виписати інший, або 31
зовсім не виписувати. Отже, мистецтво видавати закони є царське мистецтво; але в ідеальній державі повинен правити не закон, а живий цар, що сам являє собою мудре законодавство, особисте, рухливе, яке не має у собі недоліків, неясности і суперечности, бо для добродійних громадян закони не потрібні, вони самі знають, що погане і що добре, коли ж у громадян немає чеснот, то закони ведуть за собою лише формальне виконання своєї букви.

Основою цього досконалого уряду є переконання Платона, що чеснота є пізнання. Знання добра та його існування збігаються у нього в одному акті, тому як людина володіє знанням добра, так вона справедлива і мудра. Платон засвоїв учення Сократа про безумовну моральну вільність особи, отже, за його поглядами, державець завжди справедливий, не може бути обмежений, не може зловживати своєю владою. Державець є живий вираз ідеї гаразду, він не може бути богопротивним, не може керуватися особистим законом. Але, огляда-

ючи людське життя, людський характер і здібності, Платон знаходить, що важко здійснити таке досконале державне урядування, бо люди не можуть безпомилково дізнатися, хто здатний бути абсолютно найдосконалішим державцем.

Ідеал державця і держави міг би бути здійснений тоді, коли б державці відрізнялися від інших громадян у державі так, як у вулику матка відрізняється від інших бджіл. Але природа не дала для людини цих умов, і тому питання про вибір державця з усіх громадян, які мають здібності бути державцями, досить важке. Платон висловив думку, що бувають епохи, коли таких громадян – здібних бути державцями, немає у народі. Наприклад, теперішні державці, каже Платон, схожі більше на левів, тигрів, на пожадливого сатира, ніж на певних богів. Великий народ елінський гине від таких державців. Але коли є мудрі громадяни, каже Платон, то виборці їх повинні самі мати мудрість, щоб вибрати достойних. Усвідомлення того, що закони вибору або принципи для вибору занадто невизначені, приводить Платона до переконання, що ідеальна держава є предмет думки, але не спостереження; вона – предмет бажання, незмінна суть, до якої людська держава повинна, наскільки можливо, наближатися.

Форми людської держави поділяються на два класи: або державець передбачається обмеженим законами, або він діє свавільно. У першому випадку твориться на диво досконала держава порівняно з ідеальною; у другому випадку – недосконала держава. Так у Платона з'являються три види держави: 1) ідеальна; 2) законна, де державець обмежений, де панує закон; 3) держава неґативна, де державець діє свавільно; це держава свавілля. Законна і незаконна, або держава сваволі, поділяються у Платона з огляду на склад суб'єкта верховної влади, залежно від того, чи один має владу, чи небагато хто при владі, або, нарешті, увесь народ. Отже, у законній державі єдиновладдя є у формі монархії, у свавільній державі – у формі тиранії. Влада небагатьох у державі закону полягає в аристократії, у державі сваволі – в олігархії. Влада всього народу в обох державах є у формі демократії.

Цю оцінку Платон робить за чудовим витоком, оригінальним мірилом, а саме: чим більше у державі осіб, кому належить влада, тим у законній державі менше вони можуть зробити добра, а у незаконній – лиха і навпаки. Відповідно до цього найкраща форма у законній державі є монархія, де панує єдинодержавна влада, яка може зробити добра більше, ніж у всіх інших формах, у незаконній вона гірша, бо тиранія, де влада однієї особи довільна, а тому деспотична, яка робить надзвичайно багато лиха. Середня цінність у законній державі

належить аристократії, у незаконній – олігархії. У незаконній державі влада з декількох осіб може зробити менше добра, ніж влада однієї особи, тому серед досконалих форм аристократія краща від монархії. Навпаки, у незаконній державі влада, яка належить декільком особам, може зробити менше лиха і більше добра, ніж влада однієї особи, тому серед недосконалих форм олігархія краща від тиранії. Що стосується демократії, // то 32
вона найгірша серед досконалих форм, бо у законній державі вона робить найменше добра, а у незаконній – найменше лиха.

Виходячи з такої оцінки, Платон так розподіляє форми держави: а) у державі закону: 1) монархія; 2) аристократія; 3) демократія; б) у державі сваволі: 1) демократія; 2) олігархія; 3) тиранія. Отже, Платон різні форми держави зводить до цих небагатьох.

Білет 18-й.
"Республіка"

У творі "Республіка" Платон має на меті пояснити: що таке держава і як ставляться до неї окремі особи. Платон зазначає, що питання, якою повинна бути держава, розв'язується на основі суворого розрізнення між тим, що повинно бути, і [тим,] що може бути. Досконалість змісту ідей, каже Платон, одне, а виконуваність або застосовність ідей – інше; через те, що ідея не може бути виконана, ми не можемо відкидати її як неправдиву і недолугу і навпаки.

Ідея держави поділяється на три підпорядковані ідеї: 1) вчення про моральну, безумовну приреченість людини; 2) ніхто не задовольняє сам себе; 3) кожен мусить робити щось одне, своє, споріднене, що йому підходить. У самому діалозі ці три ідеї не виділені.

У перших частинах йдеться про те, що таке справедливість. Співрозмовник Сократа Главкон наводить софістичну думку атенського суспільства про справедливість, і Сократ, щоб дізнатися, що таке справедливість, переходить до того, як вона виявляє свою присутність у державі, тому що держава є людина великих розмірів. "Держава, – каже він, – є гуртове життя, що природно походить з того, що кожен окремо не може дістати собі все потрібне для свого життя. Для можливого кращого задоволення потреб людині потрібна допомога інших, ось чому люди об'єднуються.

У гуртовому житті або державі взаємна допомога [громадян] може бути лише тоді, коли кожен з них буде мати свою певну справу, отже, необхідний поділ праці, тому потрібно, щоб суспільство було поділене на суспільні стани

або на частини, кожна з яких займалася б своїм ділом. Людина у своєму земному житті, – веде далі Платон, – не існує самостійно, бо це життя зв'язане з попереднім досвітовим життям її душі, з життям майбутнім, одвічним. Вона не може самовільно поставити себе у певне коло діяльности, бо її досконалість не залежить від особистих зусиль і обставин, визначена законом одвічної правди.

Всі душі прямують у царство добра і правди. Суть душі Платон уподібнює окриленій парі коней і їх погоничу. У собі самому ми маємо погонича, який керує цією парою коней, з них один добрий, баский лине вгору залежно від погонича з більшою чи меншою швидкістю (розум), другий, ледачий, нешляхетної породи (чутливість), який тягне донизу. Ось чому приборкати цю пару важко і незручно. Перша душа в тому світі пізнає істину повністю, друга – лиш трохи, третя – зовсім не пізнає – це душа падіння. Коли душа з'являється в той світ, то вона займає місце, яке належить їй за працю, що вона її мала у світі пізнання істини і справедливости. Ось ґрадація моральних станів.

За законом Немезіди, душа, супровідна богам, що має силу споглядати істину, завжди буде залишатися блаженною і не матиме страждань. Та ж, яка не має сили споглядати істину і внаслідок ледарства і лиха спускається і падає донизу, на землю, за законом, установленим богами, в час свого першого народження не вселяється ще ні в яке живе тіло. Але та душа, яка споглядає істину, багато разів вводиться в тіло чоловіка, який визначений бути філософом, музикантом, воїном. Другий раз після народження [вона] вводиться у людину, яка буде творити закони, в царя, державця чи полководця. Третя – у людину, визначену бути політиком, мудрим господарем або промисловцем. Четверта – у майбутнього атлета, гімнаста або лікаря. П'ята – у людину, визначену для оракула або для служби містеріям. Шоста – в поета або містика. Сьома – в хлібороба, ремісника, художника. Восьма – в софіста, який облещує натовп. Дев'ята – в тирана.

Ось до чого зводиться вчення Платона: 1) індивідуальність кожної людини визначена згори вищою справедливістю у її
33 досвітовому існуванні. Друге: кожен // може бути вільний у межах саме тієї чесноти, яка йому властива. Якщо таке значення індивідуальности, то третій ідеал, що служить для визначення числа, кількости і взаємної різниці суспільних станів держави, – є людина, тому що держава є людина великих розмірів.

Отже, чи беремо суть людини за її головними здатностями, якими є – розум, воля, чуттєві бажання, або головні потреби людини, які відповідають цим трьом властивостям,

харчування, охорона і владування, чи будемо дивитися на суб'єктивні психологічні основи або об'єктивні закони потреб – в тому й іншому випадках поділ громадян у державі на три суспільні стани є необхідна вимога розуму. Як у душі здатності чуттєвих побажань відповідає харчування, волі – охорона, розуму – владування, так і в державі, яка є великою людиною, харчування, охорона і владування підтримуються трьома суспільними станами: 1) засоби існування забезпечують хлібороби, промисловці і ремісники; 2) захист або охорону від зовнішніх ворогів забезпечують молодша варта або воїни; 3) захист держави від внутрішньої загрози, наведення у ній порядку забезпечують державці або старша варта. Лише двом останнім класам Платон приписує виключно політичну діяльність – публічну. Перший клас обертається у сфері лише приватній. Але при цьому і публічна діяльність є такою, яка, не допускаючи до себе клас промисловців і ремісників, є приватною для двох останніх класів.

Клас воїнів і державців призначається у Платона для публічної діяльности. Третій клас призначається обертатись у лише приватній сфері. Держава, за Платоном, є людина [великих розмірів]. Три суспільні стани держави відповідають трьом частинам нашого пізнання істини. 1) Є емпіричне пізнання, коли ми спостерігаємо явища так, як вони нам задаються. 2) Є математичне пізнання, коли пізнаємо постійні закони космосу. 3) Є ідеальне пізнання, коли ми пізнаємо надчуттєвий світ.

У державі емпіричну частину становить клас хліборобів, промисловців і ремісників; математичну – воїни, ідеальну – державці. Емпіричне пізнання майже не належить культурі, людина може бути ґенієм, і все ж вона своїми очима бачить не більше від ідіота. У державі нижчий клас становить емпіричну частину, а отже, він не належить культурі, бо цей клас має своїм завданням: працювати, задовольняти потреби, які завжди незмінні, жити для свого задоволення, насолоджуватися індивідуальною вільністю. Держава повинна впроваджувати чесноти: мудрість є вартісність державців, мужність – вартісність воїнів або стражів, поміркість чи стриманість – вартісність нижчого класу. Справедливість є не що інше, як гармонія перших трьох чеснот; гармонія, внаслідок якої у державі кожен робитиме свою справу.

Платон виступає проти схильности людини братися за багато завдань; ця схильність суперечить суті людини тому, що вона 1) якщо має одну якусь чесноту, наприклад, мудрість, то й мусить діяти в колі саме цієї чесноти; 2) кожна справа доводиться до кінця лише тоді, коли людина повністю нею захоплена. Отже, в гармонії чеснот потрібно, щоб кожен здійснював свою справу, – ось у чому полягає

проста елементарна ідея реалізації держави.

Платон ще вчить, що людина є космос малих розмірів. Космос має в собі три ідеї, три елементи підпорядкування: 1) емпіричний елемент, що являє собою безособову фактичну матерію; 2) математичний елемент, що зводить фактичну масу до певного кількісного стану; 3) ідеальний елемент. Кажучи іншими словами, у космосі: 1) найвища ідея істини, незмінна найвища норма всього, але ця ідея реалізується за
34 допомогою – 2) математичних законів; 3) // хаотичної індиферентної матерії, яка приводиться цими математичними законами у певний кількісний стан.

Ці три частини космосу є у кожній людській державі, яка є космосом малих розмірів. Так, хаотичній матерії у космосі, за Платоном, у людській державі відповідає нижчий клас – хлібороби, промисловці, ремісники. Але цей клас був би хаотичний, якби над ним не стояв клас сторожі; це – принцип дисципліни, що стримує інтереси юрби; нарешті, цій людській державі не вистачало б ідеї істини – для цього у ній є суспільний стан державців, у якому реалізується ідея божественного гаразду.

Засобів для здійснення ідеї держави – два: 1) у внутрішній побудові держави; 2) у зовнішніх закладах.

З внутрішнього боку. Виховання: а) загальне. Лише вільне методичне виховання звільняє людину від чуттєвости, пристрастей і т. п., дає їй знання, до чого вона мусить тягнутися, до чого вона здатна. Лише вільне виховання зробить можливою ту організацію людської держави, де кожен живе і працює для всіх, і всі для кожного. Тому замість того, щоб видавати для громадян закон за законом, краще діяти на них точно розрахованим переконанням, виховувати їх так, аби попередити всі шкідливі випадки у житті, щоб не було ворожнечі інтересів. Звідси: виховання є справою держави; закони виховання містять у собі всі закони держави. Основа цього виховання лежить в ідеї гаразду, тому що від здійснення ідеї гаразду залежить вартісність як окремої особи, так і всього суспільства, самої держави.

Оскільки завдяки ідеї гаразду держава отримує не лише значення тимчасове, але ще й одвічне, бо тільки на основі держави людина готує себе для одвічного буття, то держава як інститут моралі [має сприяти тому, щоб] основне виховання громадян було релігійне. Тому перша і головна турбота держави полягає в тому, щоб виховувати дітей громадян з раннього віку в істинних поняттях про Бога і чесноти – бо у зрілому віці вони повинні зайнятися державними справами, допомагати Богові керувати світом.

Щоб дати дітям релігійне поняття про справедливість, треба знайомити їх з моральними мітами.

На цій загальній релігійній основі виховання проходить три етапи: музично-гімнастичної, математичної і філософської освіти. Виховання повинне розвинути у людині ідею чесноти, підносити її до спілки з істиною і гараздом. Цей розвиток відбувається у трьох формах: ми отримуємо або звичку до чеснот, або набуваємо правильного, зрозумілого знання чеснот, або, нарешті, засвоюємо чесноти в надчуттєвій ідеї. Тому виховання має три основи. 1) Засновується на звичці (музично-гімнастичне). 2) На кмітливості (математ[ичне]) ясній і розбірливій. 3) (Філософ[ське]) на знанні божественного гаразду. Закони психології показують, що саме ці три кола виховання повинні бути поєднані у державі.

Музично-гімнастичне виховання було основне у грецькій державі. Основний елемент музики – голос, другий – акомпанемент. Під музичним вихованням Платон розуміє все, що діє на душу вихованця. Коли ж ми діємо на душу через тіло, то виховання є гімнастичним. Музично-гімнастичне виховання мусить бути суттєво гармонійне. Людина як істота, що пізнає і діє, мусить мати через гімнастику стійку, непорушну волю, а через музичне виховання – звичку з задоволенням зупинятися на всьому прекрасному та істинному. Як на високе завдання владаря Платон звертає увагу на те, що гімнастична і музична освіта гармонійно поєднуються тому, що у державі страждання відбуваються часто не від боротьби добра і лиха, а від природного антагонізму між чеснотами: якщо людина, наприклад, має музичну натуру, то вона слабка і ніжна; мужня, навпаки, // не має ніжного серця. 35

Тому істинний державець мусить поєднувати музичне і гімнастичне виховання. На цій основі Платон висловлює своє несхвалення табірної спартанської гімнастики і лідійських мелодій і п'єс, які діють шкідливо на моральні почуття.

Математична освіта дає можливість пізнавати істину у конкретній сфері, у світі явищ. Математичним наукам властива та точність істини, та непохитна, необхідна послідовність, яка не властива іншим наукам. Ось чому хто не має математичної освіти, той не може бути корисний у державі ні собі, ні іншим.

Лище на основі математичної освіти можлива та освіта – вища філософська, яка досягається за допомогою діалектики, яка звільняє людський розум від чуттєвих, конкретних образів і дає йому можливість пізнавати істину і чесноти у абстрактних формах. Філософська освіта могла б іти за музично-гімнастичною, але такий перехід був би також важкий. Вихованець, живучи серед звичайних щоденних понять, міг

би втратити глузд, зустрівшись з абстрактними ідеями, бо йому було б важко відрізнити середовище від події, факт від принципу. Тому необхідна поступовість, посередницький ступінь для сприйняття філософської освіти.

Ця філософська освіта або діалектика веде до пізнання істини і гаразду у загальних, абстрактних формах. На цьому ступені, за Платоном, знання добра і чеснот – тотожні. Істинне знання є тоді, коли людина керується не випадковими думками, поширеними у суспільстві, а коли пізнає саму сутність речей або ідею. Споглядаючи істину в ідеальній сфері, така людина не допустить неправди у конкретній сфері, буде ясно розрізняти, що у суспільстві справедливе і що несправедливе. Такий наймудріший філософ має право бути державцем у державі.

1. *Спеціальне виховання*. Загальний план виховання Платон поділяє за суспільними станами, але застосовує його так, що має на увазі діяльних громадян – державців і воїнів. *Виховання державців*. "Поки у містах, – каже у "Республіці" Платон, – не будуть царювати філософи або теперішні державці не будуть відверто задовільно філософувати, поки верховна влада і філософія не зіллються в одне ціле, доти неможливо чекати кінця біди у суспільстві, думаю також, і біди всього людства. З раннього віку державець повинен отримати загальнорелігійне виховання, мусить вислухати морально-релігійні поетичні оповіді. Розум його далі зріє через виховання математичне, бо завдяки математичному вихованню він дотикається до божественного космосу. Це виховання починається з 20 років, щоб бути здатним від 30 років віддатися діалектиці, науці про істинний гаразд. Але і по тому, коли виховання закінчилося, він не вступає прямо в стан державців, а повинен ще випробувати життя; протягом 15 років він мусить бути полководцем і лише з 50-го року може займатися своєю справою".

2. *Виховання воїнів*. Молодші вартові черпають свою освіту з музично-гімнастичної і математичної. На відміну від державців вони не отримують філософського виховання, а тому у них чеснота звички і здорового глузду переважає над чеснотою істинного знання.

Білет 19-й.
Засоби для здійснення ідеї держави у внутрішній будові держави

Суть державних закладів мусить бути така, щоб окрема особа за всякого часу свого життя була безумовним органом цілого. На цій основі: 1) народження громадян як таке, що має вплив на фізичне і моральне здоров'я, на розум громадянина і соціальний побут, мусить бути підкорене суворо-

му контролю держави. Мудрістю держави призначається:
кому з громадян бути батьком і в який час року // визначи- 36
ти число народжень, умертвлення слабих і нездорових дітей (закон лакедемонян), знищення зародка, аби знищити зайвих громадян. Одруження не повинне мати індивідуального характеру. На користь народження здорових і міцних дітей Платон допускає спільність дружин, у якій, однак, не мають значення взаємні симпатії. Діяльність державців мусить скеровуватися переважно на те, щоб статеві стосунки зі здоровою і міцною жінкою були переважним правом здорових чоловіків.

Як народження, так і виховання – справа публічна, є винятковим правом держави. Діти відразу після народження віддаються в особливі навчальні заклади, куди можуть приходити батьки (наприклад, мати для годування дитини), але хитрістю державців діти вміло підмінюються. Виховуючись у таких закладах, діти поважають усіх дорослих як своїх батьків, а дорослі також люблять усіх малих як своїх дітей. Отже, відбувається спільна кревна любов між усіма громадянами. Коли сім'я втратила внаслідок цього свої суттєві функції, то жінка і чоловік у такій державі стають рівноправні. Жінка втрачає природне коло своєї діяльности, де вона є пані і господиня, вона існує для спільного дому, як і чоловік.

Вартісність члена держави не залежить від статевої різниці, тому жінці мусить бути відкрита арена для суспільної діяльности так само, як і чоловікові; вона може бути і владарем держави, звичайно, з деякими обмеженнями, які пов'язані з її природною слабкістю порівняно з чоловіком.

Відповідно до того морального комунізму, який запроваджує у державі Платон, у даній державі приватної власности не повинно бути, а мусить бути лише власність спільна. Громадян для розквіту держави вистачить 1000 осіб. За елементом, з якого вона складається, це є держава елінська, бо східні і північні варвари не мають здатности для державного життя. Як елінська держава, вона мусить ворогувати лише з варварами і бути у мирі з іншими елінськими державами. Але коли цей мир з якихось причин буде порушений, то під час війни мусять діяти постанови міжнародного права, а саме: не слід спустошувати ворожу країну і доводити її до розорення, не слід жорстоко поводитися з полоненими і зараховувати їх до рабів тощо. Навпаки, варвари у цьому випадку не мають ніяких прав.

Щоб пояснити, чому немає такої досконалої держави на Землі, і разом з тим пояснити різноманітність існуючих політич-

них організацій, Платон досліджує закон мінливости і псування, згідно з яким держава поступово відходить від свого ідеалу. Бувають епохи, коли, незважаючи на велику кількість людей, немає необхідних елементів для створення стрункого цілого. Тоді керування державою доручають людям з меншими чеснотами, і держава морально перероджується. Завдання філософії у зв'язку з різними історичними формами [держави] – визначити їх вартісність. Та держава, яка існує для чеснот і згідно з честю, має допускати владу, наділену істинно і точно божественною мудрістю. На Землі такою державою є монархія – найдосконаліша божественна форма земної держави. За нею йде аристократія (де влада зосереджена в руках багатьох осіб). Тут держава є істинна, бо, безперечно, влада в ній належить особам, які захоплені ідеєю загального гаразду; державці її також істинні, бо їх влада заснована на загальних чеснотах, корисних для гаразду цілого, а не приватних (суспільно-станових) чеснот.

За ними йдуть недосконалі форми. В епоху, коли немає людей, здатних бути істинними державцями, вибір державців визначається або їх військовими чеснотами, або майном. Це суперечить законові чистого розуму, згідно з яким за здібністю [людини] до одного не можна судити про здібність [її] до
37 всього // іншого. За верховенства чести люди чинять всупереч цьому закону, вибираючи державцями воїнів (від здібности бути доблесним воїном не можна робити висновок про здібності державця). Так виникає тимократія – однобічна форма, у якій приватна суспільно-станова чеснота отримує виняткове значення. У такій державі панує сила і хоробрість і дуже розвинене честолюбство. Однак ця форма хоч і недосконала, але не зовсім погана.

Коли ж влада переходить у промисловий клас, просякнутий почуттям інтересу, то виникають всі недосконалі форми, які мають, однак, різні відтінки недосконалости. Держава буде не така погана, коли влада у ній сконцентровуватиметься у руках небагатьох багатіїв, бо тут існують чесноти, властиві промисловому класові (помірність). Так виникає олігархія. Нестерпніший вигляд має держава, коли вона існує для бідних – демократія, у якій панує анархія, повний розмах пристрастей. Але найбридкіший різновид держави – тиранія, коли держава бідних вибирає собі державця, який царює з вузько егоїстичного розрахунку. Ось форми, які подає держава у своєму поступовому відхиленні від ідеалу, у своєму падінні до повного руйнування.

Порівняємо виведення форм держави, зроблене Платоном у "Республіці", з тим, яке він зробив у "Політиці".

Знаходимо у "Політиці" форми.		У "Республіці" маємо такий порядок	
Досконалі	Недосконалі	Досконалі	Недосконалі
1) монархія 2) аристократія 3) демократія	1) демократія 2) олігархія 3) тиранія	1) монархія 2) аристократія 3) демократія	1) тимократія 2) олігархія 3) тиранія

Отже, є суперечності. В одному діалозі Платон вважає демократію вищою від олігархії, у другому – навпаки. Як це пояснити? У "Політиці" Платон, кажучи про реалізацію ідеї держави, робить різницю між державою закону і державою сваволі, у "Республіці" він обминає цей поділ і недосконалі форми розміщені у нього по-іншому. Річ у тім, що один і той самий факт (емпірична держава) розглядається у двох аспектах. У "Політиці" держава розглядається з позиції можливости наближення до ідеалу або досліджується метод, за допомогою якого може здійснюватися це наближення. У "Республіці" ж розглядаються відхилення державців від закону справедливости: держава розглядається з позиції відхилення від ідеалу справедливости.

Білет 20-й.
Загальний погляд на вчення Платона про державу

Більшість письменників, хто читав книжку "Республіка", бачили у ній утопію, але сам Платон ніколи не бачив у своїй книзі нічого утопічного. Він точно відрізняє істинність ідей від їх здійсненности і їх неможливости повністю реалізувати істину, не доходить висновку про неіснування її у чистому вигляді як ідеї. Варто тільки придивитися до його ідеалу держави, щоб зауважити, що зразком тут служили установи Спарти і Кріту.

До цієї думки приводить вміщена у "Крітії" єгипетська сага, яку немовби розповідав Солон. У цій сазі початкове життя дорійського племені Платон малює так: "Перші дорійські дружини, що оселилися на елінській землі, мешкали у замкнутому акрополі як одна сім'я поблизу храму, присвяченого Гефесту. На північ від цього храму містилося житло і місця для загальних столів. Тут вони проводили зимовий час в достатку, але не в розкоші. Суспільство не мало ні золота, ні срібла, а задовольнялося тим, що давав ґрунт і туземне населення. Для літнього побуту на південь від храму були загальні квартири, сади, місця для столів. У тих місцях перші громадяни Атики проводили життя для

служіння богам, але не вимагали від туземців нічого, крім необхідного, і за це давали їм охорону від зовнішніх ворогів
38 та спокій. Дружини // дружинників (амазонки) несли тягар війни, як і їхні чоловіки".

З цього уривку видно, що Платон глибоко розумів історію свого народу. Вона стійко відображала загальнонаціональні погляди.

Але держава Платона, як вона зображена в "Республіці", суперечить сучасним Платонові установам атенського суспільства, у якому державна влада не мала ані сили, ані вартісности, і загальний гаразд зникав у політичній боротьбі демократії. Держава Платона, на противагу сучасним йому елінським державам, трималася на такій штучній верховній владі, яка не мала ніяких приватних зацікавлень, – це держава без сім'ї, без власности; влада в ній мала чудову освіченість і не мала ніяких інших зацікавлень, крім того, щоб бути захисницею загального гаразду, джерелом його буття.

Цей принцип, взятий у своїй абстрактності, виправдовується як історією, так і теорією. Державці і воїни у Платона не становлять суспільного стану в точному розумінні, вони не мають ніяких суспільно-станових зацікавлень: все їхнє життя зосереджене на політичній діяльності. Отже, у "Республіці" Платона вперше висловлена ідея такої держави, завдання якої полягає у здійсненні ідеї одвічної правди, справедливости і загального гаразду; вперше висловлена ідея такої держави, у якій верховна влада мусить здійматися над соціальними потребами, служачи центральною силою всього державного порядку.

Справедливість, за визначенням Платона, полягає в тому, щоб кожний робив свою справу. Тому державці повинні мати свою справу, яка відрізняла б їх від інших громадян. Ось чому політична діяльність властива виключно державцеві, і історія показує, що держава не зраджує цього принципу верховної влади державної. Вона ж показує, що виділяються всі ті суспільні стани, на які вказує Платон, скрізь є клас урядовий, військовий, робітничий або промисловий. Це три елементи, без яких не може бути держави. Платон перший усвідомив це. Він перший поставив питання: що потрібно для існування держави?

Як для існування людини відповідно до її призначення, твердить він, необхідне: а) харчування, і для того, щоб існувала держава, необхідний орган, який би давав їй все матеріально необхідне, – це клас промисловий; б) як для людини необхідна сила, щоб захищати себе від різних нещасть, так і для держави необхідна така сама сила, яка давала б їй зовнішню безпеку, – це клас військових; в) як людині необхідний

розум, щоб регулювати всі можливості, нахили і бажання, так і державі потрібний такий розум, який би вводив гармонію, мир і порядок скрізь, – це клас державців.

З цих трьох головних елементів держава повинна бути побудована так, аби кожен був на своєму місці, діяв у колі своєї чесноти, роблячи свою справу. Далі цікава та спроба, яку зробив Платон, щоб виділити державну владу із суми інших елементів держави. Як нам вдається поставити державну владу так, щоб вона репрезентувала загальні інтереси? Для цього ми маємо різні спроби будувати державу згідно з народним життям.

Платон не знаходив засобів відокремити політичну владу від соціальної у країні народного життя; тому він знаходить цей засіб у суто моральній царині – у вихованні. Якщо виховати людину в гаразді і так, щоб вона відзначалася цим загальним знанням, то, безперечно, вона буде здатна до владування, бо буде проникнута загальним гараздом. Громадянин у сфері держави не має нічого приватного, ні сім'ї, ні власности, все це належить третьому суспільному станові, який складається з громадян діяльних. Так виник Платонів комунізм із спроби знайти принцип державної влади. Очевидно, що він мусить підлягати особливій оцінці порівняно з комунізмом нашого часу.

На що вказує сучасний комунізм? На необхідність поділу предметів насолоди, // щоб джерела насолоди були доступні всім. Очевидно, що новий комунізм стоїть на початках евдемонізму. Оскільки одні насолоди полягають у матеріальному задоволенні, харчуванні, інші – у статевій спілці, то сучасний комунізм у постійних вказівках на пролетаріат і на статеву спілку знаходить для себе мотиви. Цього ми не бачимо у Платона. Скільки сучасний комунізм надає значення чуттєвим насолодам, початкові евдемонізму, стільки стара філософія взагалі не може оцінити цього. Ми бачимо, що у всіх стародавніх філософів, і у Платона особливо, чуттєві насолоди зводяться до мінімуму.

39

Платон спостерігає, що є подільний гаразд (на які спирається сучасний комунізм), які доводять нас до ворожих стосунків з іншими, і є гаразд неділимий (наука, мистецтво й інше). Цим вищим гараздом Платон хотів наділити державу до того, що подільний гаразд зводиться до мізерности. Отже, мета Платонового комунізму була в тому, щоб поєднати всіх справедливістю, любов'ю, підносячи людину до мудрости, через що вона повинна відкинути як негідні всі чуттєві насолоди. Тому приватні форми Платонового комунізму порівняно з новим повинні бути пояснені, виходячи з особливости його основного напрямку: так звана спільність жінок.

Новий комунізм щодо ідеї жінок допускає, що сімейне об'єднання входить у моральні стосунки так, як і дружба, тобто, що воно мусить залежати лише від сваволі кожного. Як поєднання дружбою і розрив її ні від кого іншого не залежить, крім окремих осіб, так і шлюб мусить визначатися лише одними суб'єктами, залежить від волі осіб. Одруження і розлучення – залежить від окремих осіб, які встановлюють між собою цю спілку. Платон показує, що від статевої спілки чоловіка і жінки народжується людина, член суспільства, що в лоні матері вона отримує здоровий і нездоровий організм, а це дуже важливо для суспільства. То чи можемо спокійно ставитися до такого важливого акту? Звідси спілка чоловіка і жінки не мусить залежати від сваволі пристрастей окремих осіб. Вона мусить залежати від вищих державців, старих людей, які мають досвід і мудрість. Такий великий акт, як народження громадян, не може бути поставлений так, щоб він не визначався вищим розумом державців. Ось принцип спільности жінок згідно з Платоном.

Спільність майна. Згідно з новим комунізмом, вимагається спільність майна для того, аби кожен мав частку в задоволенні матеріальними гараздами, щоб не було пролетаріату. У Платона необхідність цієї спільности подільного гаразду іде з ідеї гаразду неподільного. Згідно з Платоном, неподільний гаразд такий, що чим більше людей, які ним насолоджуються, тим краще. У цій ідеї неподільного гаразду Платон намагається позбутися і подільного гаразду. Він вимагає спільности майна в інтересах стриманости, помірности громадян і щоб таким чином переважав неподільний гаразд. Мета спільного майна та, щоб людина не задовольнялася виключно чуттєвими гараздами, щоб скрізь мудрість і мужність зменшували чутливість.

Виховання дітей. За християнством, обов'язок виховувати дітей належить їхнім батькам. Виховання дітей – мистецтво. Хто ж дає це мистецтво? Легко уявляється, що ним володіє кожен батько, – [але] це буде велика помилка. Платон показує, що перший помічник у вихованні – держава.

З усього видно, що комунізм Платона має специфічний моральний характер, тому й основа знищення різниці між приватним правом і правом публічним – релігійна, а не евдемоністична. Але цей морально-релігійний погляд привів Платона до таких форм, у яких він не може бути реалізований. Крім того, форма і зміст Платонової держави суперечать одне одному. Це від того, що "нове вино влите у старі міхи". Платон для своєї держави звернувся за формою назад у стародавні часи. Він спостерігав у стародавньому
40 Кріті // і сучасній Спарті комуністичне життя і думав, що лише в ньому могли бути реалізовані його ідеї. І якщо цей

неповний комунізм привів усе ж до блискучих наслідків – маленька, слабенька громада стала однією з наймогутніших, то Платонові було найприродніше дійти висновку, що повний комунізм мусить дати найбільші наслідки. Ось чому він іде ще далі в глибину історії і ще більше обгортає свою нову ідею у старі форми.

Внаслідок цього у вченні Платона з'являються суперечності між ідеєю і формою держави, виступають такі форми і заклади, які так само потворні, як і фізіономія Сократа, – хоч зміст їх є чиста істина. Держава, згідно з Платоном, мусить бути під божественним керівництвом; вона спирається не на божественний закон, а на живі ідеї справедливости, і громадянинові належить у ній абсолютна моральна вільність. Однак у Платона поведінка громадянина визначається таким жорстким формалізмом, який відштовхує наше моральне почуття; вільність переходить в абсолютний деспотизм. Найвища мета держави, вчить Платон, є утвердження мудрости, філософії, загального миру, однак вона є постійний військовий табір; вона виховує юнаків для війни. Держава гребує чуттєвими гараздами, поміркованість – одна з чеснот громадян, призначення яких у знанні істини і виконанні чеснот; і все ж воїнам обіцяється статева насолода як нагорода за свою тілесну перевагу – воїн отримує кращу громадянку.

Ця суперечність між ідеєю Платонової держави і формою, в якій вона реалізується, має свою основу у загальному погляді всього дохристиянського світу на людську особистість. Особистість людини, за античним поглядом, не мала своєї внутрішньої гідности у своєму нескінченному змісті, вона обмежена належністю до якогось національного духу. Людина окремо не уявляється по-іншому, як перс, єгиптянин, грек. Ані Платон, ані увесь стародавній світ не міг пізнати тієї істини, що особистість людини має внутрішній бік, яким вона повернена до Бога, і який не підлягає чужому втручанню.

Білет 21-й.
"Закони"

У Платона зустрічаємо подвійне вчення про державу, одне має метою показати, якою повинна бути держава, а друге показує, якою повинна бути держава згідно зі слабкістю людської природи; перше малює нам ідеальну будову державного життя, що відповідає, безумовно, своїй меті; друге – пристосовує цей ідеал до дійсности. Це розуміння Платон показав у висновку викладу своєї "Республіки". Співрозмовник Сократа Главкон зауважує: "Така держава, про яку ми балакаємо, Сократе,

існує лише у голові, на Землі, думаю, ми не знайдемо її". На це Сократ відповідає: "Однак зразок такої держави, якщо бажаємо її бачити, і згідно зі змістом засвоїти собі, існує на небі".

Це значить, що організація держави мудрости і чесноти вимагає небесного порядку, від якого так далеко [стоїть] людський порядок. В основу держави Платон кладе заклади Спарти і стародавнього Кріту. У свою ж державу він вводить і основу Солонового законодавства, пристосовуючи його до сучасного життя. Таке хитання пояснюється, з одного боку, тим, що Платон, Сократ, Пітагор вважали дорійські і крітські заклади найсприятливішими для досягнення мети держави; з другого боку, Платон бачив, що, незважаючи на всі безладдя в атенському державному житті, наука, мистецтво і освіта там процвітали. Тому філософ і робить спробу поєднати дорійський розум з атенською освітою.

Зміст законів поділяється на:

Дух законів. Під ідею духу Платон підводить усі ті заходи, з допомогою яких він, усвідомлюючи, що закон необхідний для встановлення порядку, хоче усунути у ньому
41 все, що // є гнітом і примусом. Те римське розуміння закону, про яке сказав Сенека, що закон дається для того, аби він наказував, для Платона здається негідним людини. Наказувати, за Платоном, можна лише рабам. Але досвід каже про необхідність закону як такого, що наказує, і як такого, якому слід коритися. Як узгодити це? Закони можуть бути мудрими настільки, щоб ушляхетнити громадянина. Якщо джерело добра є у духові людини, то моральна суть громадянина вимагає, щоб закон виконувався не від страху покари, а вільно, за моральними переконаннями, які ґрунтуються на усвідомленні мети і розумности закону.

Отже, мудрий законодавець не дає лише кодекс, а намагається погодити ним переконання громадянина з розумною метою закону. Йдучи за тим, що значення законів повинне бути моральне, що кожний громадянин у самому собі мусить носити мотиви до виконання закону, Платон глибоко досліджує порівняння законодавства як витвору народного життя, його живих заведень і звичаїв, і законодавства уявного, що створює добру мораль і звичаї. Безсумнівно, що мораль народу сприяє тому, щоб закон був прийнятий, якщо він відповідає звичаям народу; звичаєве право тут є допоміжною силою кодексуальному праву.

Запровадження нових законів. Що стосується запровадження нових законів, то Платон каже, що було б дуже сприятливо для цієї мети поєднання мудрої людини, філософа, який може бути законодавцем, і необмеженого тирана,

одухотвореного любов'ю до гаразду народу і здатного привести в дію нові закони. Платон відчував, що воля, яку має тиран, необхідна для запровадження закону, що тут мало одного розуміння суті, мотивів і мети закону. Коли Лікург запроваджував свій закон, він виступив у грецькому суспільстві як втілення божества. Щоб впровадити закон, необхідно було спочатку нав'язати народові релігійні вірування, і під захистом віри (яка була сильна у народі) запровадити закони. Тут Платон бачив, як народ міг обійтися без волі тирана; у народу була велика віра у божественну істину.

Організація держави. Тут Платон досліджує: 1) питання про властивості території. Він наголошує, що найзручніша для цього територія – континент. Море є елемент руху, непостійности, воно розслаблює громадян і розвиває у них перевагу матеріальних зацікавлень над духовними; у приморських місцях розвивається торгівля, яка веде до багатства і розкоші, а стосунки з іноземцями можуть розбестити добрі звичаї громадян. Навпаки, континент є елемент твердости і постійности, менше налаштовує громадян до надання переваг матеріальним інтересам над духовними; він мусить наштовхувати до того ідеального життя, у якому розвиваються наука, мистецтво і т. п.

2) Далі Платон говорить про кількість громадян і приватну власність. Для своєї держави Платон призначає 5040 громадян як число зручніше для ділення. Число громадян можна визначити по тому, наскільки держава потребує захисту від зовнішніх ворогів і стосовно кількости території. Між цими громадянами територія має поділятися на рівні ділянки. Ділянки, отримані сімейством, // переходять із роду 42
в рід без поділу. Спадщину отримує старший син або той, хто шанує богів, сім'ю, добре служить державі, що влаштовує батька ("ius sapientioris")[1].

Платон ділить усіх громадян на чотири класи за цензом, які є основою для визначення податків і пошанувань. Порівняно бідними вважаються ті, хто має капітал, що дорівнює у чотири рази більшій ціні ділянки. Середній розмір майна визначається другим і третім ступенем від низу. Майно, яке більше від вартости чотирьох ділянок, вважається недозволеним надлишком і забирається у державу для загальних потреб: на містерії, платню чинам, воєнні витрати і т. п. Спроби приховувати майно суворо переслідувалися і каралися.

Громадяни, які мали право на збільшення свого багатства, мали і рабів, які були їхньою власністю (рабами не могли

[1] *лат.* право мудрішого.

бути еліни, а [лише] варвари, куплені або взяті у полон), необхідною для домашнього і земельного господарства. Інститут рабства у Платона виправдовується так: життя діяльних громадян існує для чеснот – громадяни повинні вивищуватися на ґрунті політичних чеснот. Чесноти ці вимагають, щоб громадяни не витрачали своїх сил на буденних домашніх – матеріальних роботах. Ці сили потрібні для політичної діяльности, де громадяни несуть більше важкої праці, ніж раби в матерільній роботі, бо найважча і найбільша справа – служити державі і впроваджувати порядок політичною мудрістю.

Отже, рабство у Платона має суто політичний зміст, а не природний, воно виправдовується необхідністю надати громадянам вільний час для вдосконалення свого морального життя. "З рабами, – каже Платон, – не треба поводитися жорстоко, як з тваринами, бо така поведінка робить їх душі ще більше рабськими, низькими; але не треба поводитися з ними також і як з вільними, бо це робить їх шаленими. Рабам слід давати досить харчів, роблячи це не для них, а більше для самих себе. Від свого пана раб не повинен чути нічого іншого, крім наказу".

Сімейний інститут, що є поза державою, не повинен існувати, бо воля сім'ї може повести до переважання особистих інтересів і прихованої мети, що поведе панство до падіння. Сім'я існує для користи цілого. Жінки як громадянки прирівнюються до чоловіків, у сфері державної діяльности для них відкрита діяльність адміністративна і обмежена – військова. Одруження приписується державою для чоловіків після 30-35 років, для дівчат після 20 років. Народження дітей повинно тривати протягом 10 років після одруження, після цього терміну народжені діти будуть законні, але безправні.

Хоч виховання дітей є справою сімейною, але воно не повинно бути віддане повністю на поталу сім'ї: дух виховання мусить відповідати духові державних закладів. Молоді громадяни мають бути виховані так, аби вони були гідними членами держави. З цією метою Платон вводить сувору цензуру політичних творів, пісень, танців і т. п. Юнаки і дівчата мусять однаково опановувати школу музично-гімнастичного виховання. Але на долю чоловіків на завершення освіти припадає ще астрономія і математика, бо майбутній громадянин спочатку мусить вивчити точні закони космосу, і лише тоді він зрозуміє людський космос і буде турбуватися про запровадження в ньому порядку.

Вчення про змішану форму держави. Монархія, яку Платон
43 спостерігає // у персів, є божественна форма владування, де держава є втілення ідеї ладу. Демократія, що була у греків – є держава, яка реалізовує ідею вільности. Такі дві

прості форми держави. Але в житті ці форми існують так, що або всі потерпають від деспотизму одного, або кожен потерапає від свавілля загального. У монархії є умови порядку, але в ній не вистачає умов вільности; у демократії є умови вільности, але не вистачає умов порядку. Платон наголошує на шкідливих наслідках абсолютного самодержавства перського монарха, який душить вільний розвиток народу, і разом з тим Платон наголошує на необмеженій сваволі грецького демагога, наслідком чого є анархія.

Ось причина, через яку Платон прийшов до думки, що ліпше будувати державу так, аби вона мала ідею порядку і разом з тим мала ідею вільности. Друга причина полягає в тому, що монархія за своєю суттю не відповідає можливостям однієї людини. Монархія є божественна форма владування, але для одноособової монархічної влади потрібно мати й божественну людину, яку, однак, важко знайти насправді. Покласти владу на одну людину також неприродно, як і неприродно на малий корабель поставити великі вітрила. Владарювання людині не природне, це справа не людини, а Бога.

З іншого боку, як одноособова монархічна влада нездійсненна, так і від сваволі всіх (демократія) держава загине. Отже, що залишається? Або держава повинна бути під божественною орудою (це ідеал, до якого прагне держава), або ж має бути встановлене таке керівництво людьми, яке здійснювало б ідею ладу та ідею вільности. Але така влада у державі є обов'язково конституційна, складена з різних елементів. Якщо і в Новий час при побудові такого конституційного владування зустрічаються нездоланні труднощі, то це ж усвідомлював і Платон. Ці труднощі він сподівається перебороти штучною системою виборів.

Штучність виборів схиляється до того, щоб врівноважити у державі монархічний елемент і аристократію розуму з елементом демократичним. З цією метою Платон пропонує таке: верховний уряд складається з 37 членів – це поважні люди, які мають право на верховну владу з 50-70 років. Поряд з цією владою діє рада з 360 членів, які обираються з усіх 4 суспільних станів згідно з цензом. Кожний рік 1/12 частина цих членів по черзі повинна займатися долею держави: стежити за всім, що відбувається у державі, у приватному і публічному житті, збирати відомості про потреби народу, стежити, щоб владування було пристосоване до поточних справ.

Витоки теорії кримінального права. У державі формалізму з питанням про виконання закону, який може суперечити переконанням громадянина, поєднується і питання про принципи кримінального права і поки. Тому у "Законах" Платон

викладає теорію карного права. Ця первинна теорія в основі своїй має сократичні принципи, що чеснота є знання і знання є чеснота. Хто має знання справедливости, той не може здійснити несправедливости. Звідси випливає, що кожний несправедливий вчинок, кожна погана дія залежить від незнання або ніхто з власної волі не буває несправедливий.

Цим ученням відкидається теорія так званого абсолютного осудного стану і кари, якщо кожна погана дія здійснюється поза волею особи, то вона не є злочином, не може бути
44 осудною. // Отже, осудність не є принцип карного права. Мета покари, за Платоном, не минуле – бо того, що зроблено, переробити не можна, – а майбутнє: покара є ліки, які мають вилікувати душу від несправедливости. При цьому, коли б покара було звичайною відплатою, то вона було б в той же час грубим лікуванням. Єдина мета покари – перевиховати злочинця.

Ця загальна ідея ділиться у Платона на три окремі: 1) покара перевиховує самого злочинця, бо відвертає його у майбутньому від лиха. Ця мета може бути досягнута умовлянням, а якщо цього недостатньо – то страхом покари. 2) Покара лікує суспільство, бо громадяни, які були свідками покарання, відвернуться від злочину. 3) Покара очищає державу, бо смертною карою вона не перевиховує злочинців, але позбувається шкідливих елементів.

Білет 22-й.
Вчення Арістотеля про право і державу. Ставлення Арістотеля до Платона

"Політика" Арістотеля дійшла до нас уривками, але і в тих уривках нам немовби все знайоме: ті переконання, які мають на увазі людину в її життєвому становищі і які стали популярні нині, – вже розвинуті Арістотелем у його "Політиці". У Платона право визначається гідністю. У Арістотеля гідністю і рівністю. У Платона суть держави уявляється ним незалежно від того, можлива чи неможлива реалізація згідно з ідеєю держави. У Арістотеля, навпаки, досконалість державного ладу поєднана з його виконанням. Філософ, очевидно, практичний, той, хто дорожить справжнім порядком, тому що у питанні про здійсненність він має на увазі справжній порядок.

Загальний характер філософії Арістотеля. Цей погляд відомий під іменем реалізму. Напрям Платона і напрям Арістотеля протистоять як ідеалізм і реалізм. Арістотель супротивник Платона не в тому, що заперечує накреслену ним сферу руху людства, Арістотель цього не каже, він каже, що сфера руху людства менша, що ми не можемо, як твер-

дить Платон, сподіватися на божественне провидіння. Але приватне життя громадян і всього людства повинне бути втіленням розуму; з цією загальною думкою згідні і Платон, і Арістотель.

Метод наукового дослідження. У Платона був конструктивний або, як його називали, синтетичний [метод]. У своїх дослідженнях Платон іде від загального до часткового, від причини до наслідку, від однини до множини і т. п. Така віра у синтетичний метод була наслідком того припущення Платона, що істина спочатку притаманна нашому духові і що ми приносимо її зі своїм народженням з іншого світу. Метод Арістотеля аналітичний, він шукає опори у досвіді, що полягає у витягу загальних положень з суми фактів. Розум, згідно з Арістотелем, не має вродженої істини, але він здатний пізнати цю істину, і тому для пошуку її він мусить іти шляхом точного спостереження і аналізу явищ. *Метафізичний принцип.* Світ у Арістотеля складається з двох первин: матерії і форми, або можливости і дійсности. Пізнаване у Платона буде ідея як звичайна сутність речі, яка має своє буття незалежно від явища. Арістотель же каже, що ідей як реальних окремих субстанцій, які мають самостійне буття, існувати не може: сутність речі не може бути мислима умовно, а в зв'язку з предметом. // (Рід не 45
можна уявити окремо від виду). Ідеї речам – іманентні; вони становлять внутрішньо властивий зміст речей, внутрішній їхній бік і пізнаються як форма, мета, душа, діяльність, дійсність речі і т. п.

По суті існують три погляди: Платона, Арістотеля і Епікура. Три думки владарюють над всім світовим хаосом: або ми визначаємо такі явища і силу таких явищ, де домінує свідомий розум (Платон), або ми визначаємо такі явища і силу таких явищ, де домінує розум, але не свідомий (Арістотель), або, нарешті, ми спостерігаємо такі явища і силу таких явищ, де домінує сліпа несвідомість (сліпий випадок Епікура).

Арістотелеві погляди знаходяться посередині між поглядами Платона і поглядами матеріалізму у всіх його формах, чому і сама філософія Арістотеля може бути названа філософією середини. За Платоном, у світі явищ і в світі людини панує розум свідомий, за Епікуром – сліпа несвідомість (випадок). За Арістотелем – у світі явищ присутній так званий теологічний процес від можливого до дійсного. У цьому процесі реалізується одна загальна ідея – життя. Але реалізація чи перехід речі від можливости до дійсности відбувається у різних царствах природи не однаково: у світі мінералів і рослин – механічно, у світі тварин – інстинктивно.

Вчення Арістотеля про моральну суть людини. Суть усіх речей є форма, мета як ті характерні властивості, які підносять річ до її цілковитого існування. У світі явищ ця мета існує несвідомо, про її осягнення [людиною] не знають нічого ті речі, які осягаються. Але в людині вона повинна бути свідома. Як остання кінцева [мета], вона повинна бути свідомим, самодостатнім початком; вона мусить бути такою, щоб задовольняти завжди всю людину. В чому ж вона полягає?

"Якщо звернутися до здорового людського глузду, – каже Арістотель, – то можна побачити, що такою метою люди вважають щастя як безумовне бажання. Але, зауважує Арістотель, щастя не дається згори, а досягається чимнебудь; треба відрізняти здатність до дійсности від здібности до неї. Якщо зараз ми запитаємо руку, око, флейту, вбачаючи в них свідомість, яка сила рухає ними, щоб виконати свою власну справу? Відповідь на це, – каже Арістотель, – буде та, що така сила є чеснотою, це та сила, яка обумовлює по суті можливість досягнення її власної мети, тобто виконання своєї власної справи".

Отже, в розумінні щастя у Арістотеля дане поняття виконання своєї власної справи [кожною] істотою; у понятті чесноти не дана ідея сили, яка реалізує цю власну справу [кожної] істоти. Вище від відчуттів у ряді духовних явищ стоїть розум або розумна діяльність душі. Ми знаємо, що всі процеси мають своє джерело у розумові; але у фізичній природі – вони несвідомі. Ця природа відійшла від свого джерела і лише в свідомій істоті людини вона наблизилася до свого ідеалу. Розум є особливість людської істоти. "Тому, – каже Арістотель, – власна справа людини є діяльність душі, яка визначається розумом і виконується силою чесноти за допомогою досконалости зовнішнього середовища".

Ось дві Арістотелеві тези: 1) моральна суть людини полягає в абсолютно вибраній нею меті, яка є щастя, що досягається розумною діяльністю душі, виконується силою чесноти за допомогою досконалости зовнішнього становища. 2) У Арістотеля ідея людини виводиться зі ставлення етичного боку людини до її суті, тому і закони буття людини //
46 виводяться із звичайної суті людини і ставлення цієї суті до зовнішньої сутности. Для Платона одна річ ідея як джерело буття і інша річ виконуваність ідеї. У Арістотеля – досконалість ідеї характеризується виконуваністю її тут, на Землі. Кожний закон мусить бути досконалий не лише за своїм змістом, але і в своєму практичному застосуванні. Ось чому для Арістотеля щастя, з одного боку, є чеснота, з другого – фортуна, яка дає зовнішній гаразд, бо без нього важко, навіть інколи неможливо робити добро.

Види чеснот. З визначення щастя як розумної діяльности душі або відповідної розуму Арістотель виводить два види чеснот. Є вчинки, які обов'язково випливають із суті людини, а є такі, які не вимагаються законами розуму. Відповідно до цього він розрізняє два види чеснот: чесноти безумовні і чесноти, обумовлені обставинами, особливо приватними станами душі. Перша – розумова, теоретична, друга – іфічна.

Іфічна чеснота має практичне значення, вона є діяльність душі, узгоджена з розумом, від чого вона є середина між протилежними якостями. Будь-яка іфічна чеснота є дотриманням цієї правильної середини. Мужність є середина між боягузтвом і шаленістю, стриманість – середина між марнотратством і скупістю, справедливість – середина між самолюбством і слабкістю. Чи є справою розуму знаходити таку правильну середину? Звичайно, слід вважати справедливим те, що розум людини приймає за це. Які основи привели Арістотеля до вчення про золоту середину? Три основи, що випливають: 1) з психологічних принципів; 2) з поглядів Арістотеля на світ; 3) з метафізичного принципу.

1) Арістотель визнає у людині верховенство чуттєвих потягів, потреб і, розглядаючи її серед почуттів, він хоче створити з неї моральну особистість як художній твір, в якому не було б крайнощів і, дивлячись на який, можна було б погодитися, що не має необхідности щось додати чи відняти. Потяг до самоосвіти – важлива риса в людині як істоті розумній.

2) Друга основа вимагає, щоб ідея, яку людина покликана реалізувати, була осяжна, виконувана тут, на Землі, щоб не зникла в ідеалі. Тому на першому місці буде справа, здійснення справи, а внутрішнє моральне надбання буде мати гідність лише стосовно справи. Отже, для моральної досконалости потрібна навичка і усунення.

3) Коли річ розвивається до своєї ідеї, то справедливо, що цей рух, який зробила річ, необхідний без позбавлення сутности: художник, роблячи статую, викидає багато каменю, з якого її робить. Закон позбавлення – основний закон у розвиткові речі до своєї ідеї. Але позбавлення тут не є заперечення, воно має за мету перетворити матерію на дух, а не на звичайне заперечення. Ось чому наші схильність, бажання, потреби, пристрасті покликані застосовувати закон позбавлення до тієї міри, щоб маса наших внутрішніх рухів була підпорядкована самовладі; отже, [питання полягає у тому], чи позбавлення є звичайне заперечення, чи швидше здатність перетворювати і утворювати наш внутрішній рух. Ось основа, наведена Арістотелем у вченні про середину.

Білет 23-й.
Загальне вчення про державу

Суть і мета держави. Арістотель дивиться на ставлення
47 особистости до держави // і держави до особистости на основі психологічних фактів. Він звертає увагу на те, що як життя людини, так і божественне життя у людині можливі лише в державі. Щоб людина розвивала себе до своєї форми, потрібне таке середовище і сфера, де владарює не хаос природних схильностей, а повна моральна досконалість. Це середовище є державою, яка постає як досконале моральне ціле, на ґрунті якого людина набуває своєї моральної гідности. Метою держави, за Арістотелем, є здійснення найвищого гаразду, тобто щастя і чеснот; чи мета держави – загальне щастя, обумовлене чеснотами.

Отже, держава є інститут, що має за мету звичайну охорону наших правових інтересів, і є моральний організм, що існує для вдосконалення людини, бо лише на ґрунті державному і за допомогою держави можливе здійснення чеснот і щастя. Сама держава є не що інше, як здійснення у великих розмірах моральности і щастя. Таким чином, і Арістотель, подібно до Платона, однаково визнає, що держава має моральну суть, як і людина, однаково розуміє, що політика не мала б значного змісту, коли б її змістом не були ті ж моральні закони, як і в особі людини.

Але і мета держави, за Платоном, є здійснення гаразду у собі. Гаразд Платон розуміє в його абсолютному світовому значенні як вищу божественну ідею, якою держава отримує чисте досконале буття – богоподібність. До тієї богоподібности держава наближається, коли безумовним завданням свого життя вона ставить гармонію всіх чеснот (справедливости), яка притаманна [державі як] великій людині на відміну від індивіда. Отже, реалізація повної суті людини (справедливости), створення людського космосу є у Платона метою держави.

У Арістотеля, цього поганського філософа у власному розумінні, – метою держави є щастя, благополуччя, чого, безумовно, хочеться усім. Держава як буття на Землі повинна впроваджувати і земний гаразд в людському житті. Засобом, умовою для цього є чесноти. Звідси впевненість філософа, що мати чесноти і бути щасливим – одне і те саме, приводить його до вчення: метою держави є чесноти. Оскільки держава створюється для самовтіхи, щастя і морального життя, то досконалість, ідеал, до якого мусить прагнути держава, – щастя.

Далі, у Платона щастя є наслідок чеснот, чесноти є прин-

цип, норма, ідеал щастя; бо вони визначають щастя. Хто в житті щось започатковує на ґрунті якихось чеснот, той і щасливий не лише в своєму земному житті, але й отримує нагороду від Бога і в потойбічному житті. У Арістотеля ж навпаки, щастя – ідеал, до якого мусить прагнути держава. "Тому що, – каже Арістотель, – ми шукаємо буття, [сповненого] безумовного володіння чеснотами. Відповідно до цього з поняття про щастя повинно вилучатися все, що суперечить чеснотам, несумісне з ними. Отже, чесноти є нормою щастя".

Очевидно, Арістотель заплутався і, врешті, прийшов до висновку Платона. Ось перша особливість Арістотеля, яка відрізняє його від Платона. Друга особливість полягає в розумінні того і другого особи людини і її ставлення до держави. Арістотель за особливістю його метафізичних витоків глибше розумів індивіда і його ставлення до держави, ніж це вдалося Платону. Для Платона індивід є така частина, яка безумовно повинна зникати в цілому; таке явище, яке, безумовно, мусить відмовитися від свого власного буття, щоб ціле процвітало. Індивід, за Платоном, не має ані своїх приватних прав, ані своїх приватних, абсолютно розвинутих здібностей, він має // здібності і права абсолютні, 48
передбачені згори. Внаслідок досвітового життя душі, індивід отримує обмежену сферу діяльности, він займає твердий пункт, перестає бути цілим, але сам входить у ціле як невід'ємна його частина. Все індивідуальне, згідно з Платоном, є обмежене.

Для Арістотеля, навпаки, індивідуальне не є обмежене; сам собою індивід є ціле, має самостійне буття і розвиток. Між іншим, з цього пункту зору, тобто визнавши індивідуальні первини, Арістотель не міг прийняти вчення Платона про державу, яка була суттєво комуністичною. Викладемо цю теорію. У своїй державі Платон знищує серед громадян приватну власність, сім'ю. Особа абсолютно служить державі своєю власністю, сім'єю, все приватне жертвується державі, нічого приватного не існує, а все спільне. Арістотель зауважує, що громадяни можуть ставитися до власности на території [держави] потрійно: або в них все спільне, або нічого спільного, а все приватне, або ж, нарешті, щось є спільне, а щось – приватне. З одного боку, [положення про те,] щоб усе було спільне у громадян, – суперечить ідеї держави, з іншого, держава передбачає спільне, не відкидає спільне, яке полягає в тому, що, наприклад, територія вважається спільним майном усіх членів держави.

Погляд Платона на державну єдність полягає у тому, що він провів сувору аналогію держави з людством. Його ідеальна держава є цілісним, нерозривним організмом, як і та

жива людина, яка є для неї зразком. В цій людині великих розмірів зникли всі особисті сили громадян і міцно поєдналися між собою, прямуючи до однієї спільної мети, до одного пункту, так що між ними зникли всі розбіжності способу життя, зникла сім'я, зникла приватна спілка. Проти такої суворої єдности Арістотель зауважує, що в ідеї єдности держави не лежить ідея єдности однакових елементів, з яких вона складається, а ідея єдности найрізнорідніших частин, ідея багатьох індивідів, які взаємно доповнюють один одного, допомагають одне одному.

Це доповнення є гаразд, але він неможливий, коли у державі існує повна рівність. Коли кожний член держави схожий на іншого, являє немовби його повну копію, коли свідомість одного є свідомістю всіх, то неможливо, щоб один заміняв іншого тим, чого сам не має. Звідси випливає, що держава не повинна бути суворою єдністю. Кожна громада у ній може поділятися на дрібніші групи, які живуть для свого задоволення і щастя, і лише, користуючись цим життям, вони є корисними частинами однієї цілої держави. Інші дослідження Арістотеля мають у собі платформу комунізму.

1) Сувора єдність руйнує сама себе, бо у суспільстві замість одностайности відбудуться незгоди і суперечки. Так, Платон пропонує усуспільнення майна, жінок і дітей. Якби це усуспільнення здійснилося насправді, то в суспільстві почалися б такі стосунки між особами: кожен отримав би рівне право на володіння всіма жінками і всіма предметами, що є на території держави, і, отримавши це [право], вони стали б казати: "це моя дружина", це моє майно, бо я як член суспільства маю право на все суспільне. Але далі можна передбачити симпатії до тих самих предметів і в іншого члена комуни; інакше у суспільстві виникнуть розлад між його членами і неперервні сварки, бо неможливо, щоб за рівного права всіх на все кожен погодився б стосовно якоїсь речі, що вона "його і разом з тим не його". //

49 2) Сувора єдність заперечує енерґію до приватної діяльности, яка необхідна для суспільного розвитку і добробуту. Джерело розквіту суспільства полягає у приватній праці, в приватній власності. Тому для загального гаразду необхідно визнати приватну працю, приватну власність.

3) Неможливо з'єднати усіх зв'язками єдности, які властиві сім'ї, бо неможливо, щоб кожен любив усіх як різних родичів. У Платоновій державі кожнен громадянин отримує 1000 родичів, які пов'язані між собою взаємною любов'ю. Всі діти люблять дорослих як своїх батьків, всі батьки люблять малих як своїх дітей. Ніжне почуття батьківської любові розпадається на 1000 дрібних частин. Наслідок буде той, що

ніхто нікого не буде любити. Тому в державі порядку краще бути далеким родичем, ніж у Платоновій – сином. Поза тим, кревна любов узагалі немислима, бо:

4) Неможливо зруйнувати сім'ю. Не можна уявити, щоб батьки з якихось причин або за батьківським інстинктом любові не пізнали своїх дітей. Тоді ніяке державне повеління не примусить їх любити інших дітей так сильно, як своїх власних; з'ясується омана, з'явиться бажання будь-якими шляхами обійти виконання закону.

Вчення про власність. Ставлення громадян до власности взагалі може бути потрійним: а) у державі все спільне і немає нічого приватного, що було тоді, коли, наприклад, існує спільне земельне володіння і спільне споживання продуктів землі, б) у державі мусить бути все приватне і нічого спільного, коли, наприклад, існує лише спільна земля і окреме споживання її продуктів, або, нарешті, в) в державі мусить бути щось спільне і щось приватне, коли, наприклад, земля поділена між громадянами на ділянки, а споживання її продуктів – спільне.

Перший і другий вид, каже Арістотель, являють собою протилежні крайнощі, а тому ні один з них не справедливий. Але яка б не була форма власности, все ж усуспільнення майна більш невигідне, ніж приватна власність. Ось чому у державі необхідна така система власности, яка б поєднувала в собі як суспільну, так і приватну власність. Для законодавця повинно бути правилом, що в державі кожен громадянин мусить мати приватну власність. Але в той же час добродійні громадяни мусять ділитися продуктами своєї землі, йдучи за приказкою "у друзів усе спільне". Джерело біди людства полягає не в приватній власности, а в недосконалості моральній. Анархію і егоїзм треба знищити не намаганням забезпечити всіх матеріально, але прагненням впровадити чесноти, щоб кожного зробити здатним для загальної користи. Отже, за Арістотелем, як і за Платоном, моральна досконалість особи веде до комуністичної держави.

Ознайомившись з ученням Платона про власність, Арістотель приступає до обговорення питання про кількість земельної власности. Треба державу організувати так, аби нерухомість у всіх була в рівній кількості (учення про рівні ділянки). Арістотель доводить, що це припущення теж не може виправити недуги держави, тому що:

1) Ці хвороби не завжди походять від нерівномірного поділу нерухомого майна та від шкідливих нахилів і пристрастей // людини – владолюбства, честолюбства і т. п. Коли б навіть нерівномірний поділ власности був причиною загальних бід, 50

то зрівняння її не привело б до усунення лиха, бо

2) Невідомо, наскільки великою повинна бути ділянка. Якщо ділянки будуть дуже малими, то будуть, без сумніву, погані наслідки, коли дуже великі – також. Краще було б зрівняти людські бажання, ніж ділянки, а це буде досягнуто тоді, коли уряд турбуватиметься про виховання громадян.

3) Щоб зберегти кількість ділянок завжди однаковою, закон мусить обмежити кількість дітей, які мають народитися, знищувати їх або, безумовно, позбавляти їх права.

4) Рівність земельних ділянок є лише півзаходом, бо при рівній нерухомій власності все ж власність рухома збиралася б в одних руках і, виходячи з других рук, могла б призвести до нерівности, внаслідок чого суспільство поділялося б на бідних і багатих. Проти цього, тобто накопичення нерухомого багатства у руках декількох, держава не може вжити ніяких практичних і добрих заходів. Усунувши рівністю ділянок лише незначну бідність, держава, з другого боку, подає привід до незадоволення тої більшости громадян, які мають багато землі і які зробили великі послуги державі. Значно краще зробити державу так, щоб з боку тих, у кого більше майна, не було утиску бідних мас населення, а ці, в свою чергу, не намагалися б діяти на шкоду багатим. Останнє може бути досягнуте тоді, коли маси або не будуть мати сили, або не будуть терпіти від насильства багатих.

Білет 24-й.
Позитивне вчення про право і державу

Основами державного життя у Арістотеля є: справедливість, любов (дружба), осудність (сюди входять вчинки: вільні, довільні і змішані, звинувачення та покари).

Аналіз ідеї справедливости. Тіло людини має душу і до того ж душу свідому. Також і держава як живий організм має свідому душу, яка є справедливість. Але, з іншого боку, в нашій душі відбувається багато чудового, доброго внаслідок несвідомого потягу, таким чином, у державі багато подій відбувається через безпосередні вказівки любови або дружби. Як член суспільства буває повністю людиною лише тоді, коли, з одного боку, він своїм розумом усвідомлює принципи, з іншого – інстинктом, так і державне буття усвідомлюється справедливістю, що діє уявно, і любов'ю або дружбою, що діє безпосередньо.

Види справедливости. У розумінні справедливости подано: 1) розуміння закону; 2) гідности; 3) рівности; 4) права.

Справедливість, яка визначається ідеєю законности. Це справедливість загальна або об'єктивна, що розглядає

людину стосовно підпорядкування її законові. Багаті мають більше прав у державі лише тому, що вони багаті; вільні мають претензії на великі права лише згідно зі своїм народженням і т. п. І так кожний член стосовно держави висуває такі вимоги, які відповідають його однобічним індивідуальним силам, егоїзму. Це природна справедливість. Але всі такі вимоги – несправедливі, суперечать загальній, об'єктивній справедливості, яка визначає становище громадян і їх значення із суті мети держави або спільноти.

У державі кожний громадянин має певне коло дій і
певне значення не // за своїм багатством, знатністю і т. п., 51
а за своїми громадськими чеснотами або за своєю діяльністю для загальної мети держави. Тому що справедливо і що несправедливо – визначається не індивідуальними силами, а метою держави, загальним гараздом, отже, законом, бо мета держави виражається в законах її. Арістотель зауважує, що в різних державах різні закони, отже, різний і критерій справедливости; в монархії, наприклад, монархічна справедливість, в демократії – демократична справедливість і т. д. Така справедливість, звичайно, об'єктивна для цієї саме держави, але все ж в цьому випадку вона має гіпотетичний характер (умовний).

Тільки в досконалій державі справедливість має безумовний характер, тому що тут громадянин і людина тотожні; чесноти громадянина тотожні людським. В цьому розумінні справедливість – абсолютна, що є суттю ідеальної держави, тобто вона є сукупність усіх чеснот. Отож, в ідеї об'єктивної ідеальної держави Арістотель поєднав дві тези: а) справедливість є діяльність згідно з законом; б) вона тотожна чеснотам.

Справедливість є діяльність згідно з законом. Арістотель показує, що справедливість полягає не в формальному виконанні закону, тобто не як припису, але у виконанні його, оскільки він є гаразд. В такому розумінні закон можна виконати справедливістю як сукупністю усіх чеснот. Частково наказом, частково забороною закони передбачають у державі здійснення всіх чеснот, наприклад, вимагають мужности на війні, стриманости у задоволеннях, мирної поведінки з іншими, вимагають всіх чеснот і забороняють вади. Тому, хто живе згідно з духом закону, той справедливий, бо дух закону є шанувальник всіх чеснот. Закон є як факт, але в законі треба відрізняти факт його буття від самого буття. Громадянин повинен розуміти закон в тому ідеальному значенні, яке він хоче в собі виразити. Коли ми так розуміємо закон, то він уже є не припис, а гаразд;

його мета – всі чесноти, і засоби для нього – всі чесноти.
Ось розуміння Арістотелем справедливости.

*Визначення об'єктивної справедливостияк подяки "suum
cuique"*[1]. Зі співвідношення між законом і справедливістю, за-
коном і чеснотами випливає, що суть чеснот не є разом з тим
і суттю справедливости. Ми знаємо, що для Арістотеля чес-
ноти є середина між двома крайніми вадами. Тому і справед-
ливість у нього визначається як середина між твореннями
неправди і стражданнями від неправди. Справедливість є на-
вик, згідно з яким людина, даючи іншим і отримуючи від
інших, присвоює собі не дуже багато і дає іншим не дуже
мало гаразду; стосовно ж лиха, то бере на себе дуже мало
і спихає на інших не дуже багато. Отже, суть справедливос-
ти є [нерозб.][2].

Вчення про закони писані і природні. Але, цікаво, хто
може визначити цю систему? Закон як об'єктивний гаразд є
та норма, яка призначає кожному своє за одвічною мірою,
тому що в державі є закони частково писані, але є також
не приписані; [неписаними є] всі загальні [закони], які вико-
нуються у відповідності їх з сутністю нашої природи. Непи-
сані закони завжди і скрізь однакові, писані відрізняються
один від одного в часі і просторі. Звідси виникає запитання –
яких законів мусить дотримуватися людина, щоб мати чес-
ноти, бути справедливою, – окремих чи загальних?

Є закони монархічні, аристократичні й інші, за якими
52 людина досягає громадянських чеснот. // Лише в досконалій
державі, де царюють писані закони, добродійний громадянин
і добродійна людина збігаються, як справедливість людини
збігається із справедливістю держави. Здебільшого справед-
ливість за природою і за законом у недосконалих державах
не збігаються, але з цього не виходить, що справедливости
за природою немає; вона існує, але виявляється в одного
народу в такій формі, в іншого – в іншій. Тому справед-
ливість за природою є той закон, внаслідок якого ми не по-
винні обдурювати (ображати інших), внаслідок якого існують
в народі вага і міра; або справедливість за природою є санк-
ція тієї справедливости, яка виявляється місцевою.

Справедливість, що визначається ідеєю гідности. Цю
справедливість Арістотель називає тією, що розділяє і наділяє,
тому що вона визначає ставлення заслуг до нагород, вини –
до покари, зіставляє гаразд з гідністю громадянина. Заслуги і
гідність є для справедливости, що розподіляє, нормами, за
якими визначається сфера прав громадянина у державі.

---

[1] *лат.* кожному своє.
[2] *давньогр.* [нерозб.].

Для пояснення справедливости, що розподіляє, Арістотель користується прикладом геометричної пропорції, за якою вона діє: об'єм політичних прав однієї особи повинен відноситись до об'єму політичних прав іншої як особиста заслуга одного до особистої заслуги іншого. Тому якщо особисті заслуги двох осіб рівні, то рівні і гаразди, які вони отримують, якщо ж особисті заслуги не рівні, то один з них отримує право більше або менше у стільки разів, у скільки разів більше або менше має заслуг. Якщо вартість Ахілеса перевести на 8 і Аякса – на 4, і якщо першому дано 6 монет, то другому треба дати 3 (8:4=6:3). Частка показує, що вартість Ахілеса буде більша від вартости Аякса і коло прав першого удвічі більше від кола прав другого. Це так звана геометрична норма справедливости, що наділяє – нагорода за достойність.

На основі справедливости, що розподіляє, Арістотель виводить форми державного життя: 1) де життєві стосунки такі прості, що суспільство не терпить людей, відомих повагою, там становище громадян стає однакове і справедливість утворює чисту демократію. 2) Якщо у суспільстві один підіймається над іншими, якщо натура одного відрізняється від інших як натура лева від натури зайця, то справедливо, щоб він був монархом. Ця монархічна форма, зауважує Арістотель, є божественна, побудована на перевазі одного.

3) Але якщо немає такої особи, то не лише монархія, а навіть і аристократія не відповідає ідеї справедливости, бо тут передбачається, що дехто переважає громадян в усьому різними чеснотами. Це вища несправедливість. "Кожен, – каже Арістотель, – має свої однобічні переваги. Кожен переважає іншого якоюсь однією чеснотою і разом з тим поступається іншою. Звідси суті справедливости відповідає така форма держави, у якій всі громадяни по черзі мають право керувати державою. Отже, ідеальною державою може бути середина між аристократією і демократією".

Білет 25-й.
Справедливість, яка визначається ідеєю рівности

Цю справедливість Арістотель називає відновлювальною або тією, що зрівнює. Як справедливість, що визначає ставлення до розподілу гаразду між такими особами, які мають спільні на них претензії, так справедливість відновлювальна вносить за принципом рівности порядок у приватні стосунки осіб. Ці приватні стосунки Арістотель поділяє на два види: 1) довільний, побудований на взаємній згоді (купівля-продаж, позичка і т. п.); 2) мимовільний // – не має взаємної згоди. Їх два [під]види: а) таємні, які виникають внаслідок таємного

способу дії (наклеп, лиходійство); б) насильницькі, які виникають через відкрите матеріальне насильство (убивство, грабунок, підпали і т. п.). У всіх приватних стосунках справедливість, що зрівнює, має справу з майновими вигодами, якими користується особа, що порушила право іншого. Право у всіх цих випадках не визначається вартісністю особи.

Справедливість, що зрівнює, вказує кожному на ту частку, яку він мав до виникнення стосунку, даючи кожному своє, вона цим самим встановлює рівність. Принцип її такий: ніхто не повинен довільно вдиратися в майнову сферу іншого. Вступати в неї треба лише так, щоб кожен мав своє – сфера прав одного дорівнює сфері прав іншого, оскільки вони мають своє. Де порушується ця рівність, там має силу закон, що відновлює справедливість, він зрівнює права. Як же він зрівнює права? Величина майна особи ображеної мусить відноситися до величини майна образника так, як величина майна образника до образи.

Справедливість, [що] визначається ідеєю правди. Вона в Арістотеля називається поблажливою і дуже влучно характеризується як "поправка до закону". Закон є загальна формула, яка не охоплює всіх випадків життя, для деяких з них навіть у великих кодексах не можна знайти відповідних вказівок. Справедливість інколи вимагає не застосовувати закону формально, згідно з буквою, але виправляти його доходженням до стану індивіда з висоти загального. Тому суддя мусить застосовувати закон в кожному випадку так, немовби цей випадок мав на оці сам закон, тобто виконувати закон як гаразд.

Загальна ідея Арістотеля така: ніхто у державі не повинен мати індивідуальне розуміння права. 1) Ніхто не мусить визначати своє право за індивідуальними підставами. Підстава ж [не] індивідуальна (об'єктивна норма) є закон – як писаний, так і неписаний. 2) Ніхто не повинен втручатися у сферу держави за індивідуальними підставами. Підстава ж [не] індивідуальна є заслуга і гідність. 3) Ніхто не повинен втручатися у сферу прав іншої особи за індивідуальним розумінням; розуміння ж неіндивідуальне є рівність (кожен має своє), за якої кількість вигод покривається кількістю збитку і навпаки. 4) Закон не повинен виконуватися лише як закон, але як гаразд. Гаразд полягає в тому, що закон відноситься до індивідуальних випадків і докладається так, ніби він був придуманий для цих випадків.

Аналіз ідеї любови. Стародавні філософи, коли досліджували основи державного життя, завжди з справедливістю поєднували дружбу. Оскільки в стародавні часи держа-

ва була предметом особистих турбот кожного громадянина, то зрозуміло, чому стародавні можуть побачити велике значення безпосередньої симпатії, любові до загального життя держави, чому вони говорили про це з більшою повагою, ніж ми! Але в Арістотеля дослідження дружби як основи державної єдности має і спеціальну основу, яка лежить в його метафізичному вченні про світ справедливости.

Арістотель споглядає світ як процес, де думка реалізується несвідомо. Думка, що реалізується, наприклад, у формі кристалу, не може по-іншому реалізуватися, [ніж] як звичайним потягом, симпатією частинок речі. Відповідно до цього у людському духові домінує свідома основа побудови приватної і державної діяльности, над нею – свідома основа – дружба, любов. Арістотель розуміє дружбу подвійно: а) як стосунок, заснований на симпатії, б) як єдність, засновану на якихось інтересах. Що таке дружба?

Арістотель визначає її // неґативно. "Дружба, – каже 54
він, – не є чеснота сама по собі, але не може бути і без чесноти. Як чеснота є елементом щастя, так і дружба. Про це свідчить тваринна природа людини, тому що навіть дуже добродійна людина не може обійтися без дружби і має не лише матеріальну потребу жити у спілкуванні з друзями, а й моральну. Лише в товаристві собі подібних людина має можливість розвивати в собі елементи добра і правди". Отже, справедливість людей неможлива, якщо між ними немає живої спілки, заснованої на любові. "Дружба, – продовжує Арістотель, – не може бути без чеснот, вона ґрунтується на чеснотах і навпаки, тому що лише дружба, заснована на чеснотах, є істинна, постійна, нелицемірна".

Потім Арістотель показує, на якій підставі він ставить дружбу в основу державного життя. "Дружба, – вчить він, – задовольняє ті самі вимоги, для задоволення яких з'явилася і держава разом з чеснотами. У справедливості ми засобом організації приходимо до єдности. У дружбі засобом внутрішньої єдности – до уявної організації. Отже, любов і дружба – фортеця держави. У всіх видах справедливости можна знайти елемент дружби. Тому скільки видів справедливости, стільки видів дружби. Але особливо потрібно розрізняти дружбу між рівними і нерівними.

Дружба між рівними обіймає або найширше, або найтісніше коло осіб. Взагалі вона обіймає коло осіб, тісно пов'язаних між собою. В її основі лежить природа, саме кревний зв'язок. Тому цей вид дружби дуже різноманітний. Але у своєму вищому виявленні дружба може також поширитися на громадян, які співчувають. Другий вид дружби між нерівними може бути дуже розмаїтим залежно від різнобічно-

сти людських спілок, бо ця дружба походить частково від природи, частково від зацікавлень".

У вченні Арістотеля про дружбу розгорнуте вчення про державу як спільність живу, одухотворену, що не задовольняється юридичною єдністю. 1) Під дружбою Арістотель розуміє вільну, свідому, невимушену згоду членів спільности як з загальною метою держави, так і з приватною метою її членів. Це усвідомлення людей щодо єдности мети поєднує їх безпосередньо, тоді як справедливість поєднує їх засобом організації. Звідси виходить, що стосовно держави дружба діє зворотньо до справедливости, а саме: право спочатку організує, потім цим засобом приводить до єдности, дружба спочатку з'єднує членів і через це приводить до державної організації. 2) Єдність, народжена дружбою, і організація, що створюється внаслідок права, так тісно пов'язані між собою, що одне обов'язково переходить в інше. Як сила права дає людям взаємне значення один для одного, так, навпаки, взаємне значення людей один для одного у дружбі має силу права.

Білет 26-й.
Аналіз ідеї осудности

Треба зауважити, що ще до Арістотеля питання про осудність і неосудність людських вчинків буде вирішене у вченні так званих детерміністів. Всі людські дії вони вважали [невільними], а отже, неосудними. Зло, як і добро, – не довільна дія людини, отже, неосудне. "Indetermini[зм]" тримається думки, протилежної Арістотелю, який відкидає детермінізм. "Людина, – каже Арістотель, – як основа своїх вчинків відрізняється від математичних основ тим, що її вчинки походять від неї [не] з математичною точністю і необхідністю, а незалежно, //
55 вільно, за вибором. Оскільки людина має не лише розум, але й чуттєвість, то можливі випадки, коли вільність людини або зовсім знищена, або обмежена". Тому бувають: 1) вчинки вільні; 2) невільні, які вже не вчинки, а події і, нарешті, 3) змішані, де є елемент вибору і елемент примушення.

1) Вчинки [не]вільні і 2) вчинки змішані. Вчинки невільні походять: а) внаслідок насильства. Вони чиняться людиною внаслідок впливу на людину зовнішніх сил, коли її воля була паралізована певним зовнішнім чинником. Насильством є все, що впливає на людину ззовні, примушує діяти механічно, без участи вільности. Що ж до вчинків, зокрема, здійснених зі страху (наприклад, коли тиран під загрозою ув'язнення твоїх батьків у темницю став би примушувати тебе до того чи того вчинку), то ці вчинки мають змішану природу. Вони,

однак, більше підходять під категорію вільних вчинків, ніж невільних, тому що головне, що робить вчинок вільним, в них є саме вільний вибір. З цього можна зробити висновок, що всі вчинки людини за своєю формою є невільні, тобто здійснюються під впливом примушення, наприклад, мотив вчинку може дати почуття задоволення (наприклад, насолода чуттєвими задоволеннями може зваблювати людину) або відчуття прекрасного (найкраща жінка може примусити діяти невільно).

На це Арістотель зауважує, що узагальнювати той стан, коли почуття гарного і приємного може подіяти на нас спонукально до дії, означає давати принципу таку вагу, за якої він стає неправдивим. Вчинки невільні походять: б) внаслідок незнання. Що стосується незнання, то воно лише тоді робить вчинок невільним, коли діє в значенні зовнішнього принципу. Часто людина розуміє неправильно зовнішній факт і відповідно з цим розумінням скеровує свої вчинки. Особа діє в цьому випадку мимовільно, і вчинок не ставиться їй за вину. Незнання є розумова неволя. Але якщо людина здійснила злочин несвідомо, не відмовляється від нього, задоволена тим, що здійснила вчинок, то цей вчинок слід поставити їй за вину як вільну дію.

Нове право відкинуло це і доказово. Незнання буває двох видів: перший вид незнання – коли людина має неправдиве пізнання, що йде від несприятливих зовнішніх обставин, другий вид незнання – коли людині невідомі самі моральні витоки. Першого виду незнання зовсім вибачає людині її вчинки; у другому ж випадку – оскільки ніхто не має права виправдовуватися незнанням закону, то вчинок осуджується, але не повністю, тобто вина трохи пом'якшується.

3) *Вільні вчинки*. Щодо вчинків вільних, то Арістотель робить спробу розкласти їх на складові елементи; їх є три: 1) довільність; 2) навмисність або рішучість; 3) мета.

а) Довільність випливає з чуттєвого боку душі. Вона полягає в тому, що принцип вчинку є в самій дійовій особі, вона – причина вчинку, його вина. Довільність хоч і передбачається наміром або рішучістю, але рішучість не збігається з довільністю, тому що хоч всякий намір довільний, але не все довільне має намір. Намір належить до засобів для досягнення мети, а не до самої мети, наприклад, людина зважується лікуватися. Зрозуміло, що мета тут – поліпшення здоров'я, а лікування не більше як засіб для досягнення цієї мети. // Намір ніколи не може поширюватися на неможливе, а лише на досяжне, тоді як мета лежить інколи в межах неможливого. 56

б) Умисність можлива лише в розумній істоті, вона є присуд розуму. Перед тим, як відважитися на якийсь вчи-

нок, людина обдумує його, оглядає, радиться сама з собою про те, чи вибрати їй певний вчинок, чи відкинути? Така рада людини з самою собою обов'язково повинна мати як наслідок остаточну рішучість і звідси здійснений вчинок є навмисний.

в) Мета. Як у загальному, так і в моральному світі людини є те безумовне, заради чого реалізуються певні дії. Мета сама собою повинна бути узгоджена з природою істоти; вона може бути ймовірною не як лихо, а як добро. Але людина рідко буває в становищі своєї природи, її розум рідко вибирає вартісну мету. Перебуваючи у практичному становищі, людина часто об'єктивну мету (безумовний гаразд, який є щастям) замінює суб'єктивною. Це відбувається тому, що розум людини буває затьмарений сліпотою знання, що, звичайно, не робить їй хвали, бо доводить її недобрі якості. Ось чому мета так характерна, що з неї можна визначити можливості людини і її роль в державі.

Як Платон стосовно мети розрізняє золоті, срібні, мідні натури, так Арістотель залежно від різної мети поділяє людей на три класи: а) на відданих задоволенням; б) політичній діяльності; в) філософській діяльності. У перших переважає потяг до чуттєвих задоволень, насолод, їх подає рабська порода людей; в других переважає частина, яка має потяг до суспільної діяльности, це громадяни, які зайняті політичними справами; у третіх – переважають філософи, які споглядають суть життя, люди найвільніші, найвдоволеніші, найщасливіші.

Принципи кримінального права. Покара і його мета. Справедливість, за Арістотелем, лежить у внутрішньому стосунку до принципів рівности. За своєю особливістю вона є джерелом позитивного права, тобто джерелом приросту гаразду і поваг. Незважаючи на такий розвиток ідей справедливости, її принципи Арістотель не вводить безпосередньо у кодекс кримінального права. Кримінальне право засновує її на ідеї досконалості, ідеї педагогічній, як і саму державу розглядає він як педагогічний принцип. Покара ж є лише одним з великих заходів, який має на увазі знищення недосконалости і покладення основи досконалости. Покара і нагороди є рушії до досконалости.

Розвиток цього вчення входить в Арістотеля у психологічну залежність наших вчинків від задоволення і незадоволення. Взагалі моральні чесноти мають постійний стосунок до задоволення і незадоволення. Якщо ми через задоволення жертвуємо чеснотами, то робимо це і навпаки. Це ставлення виражається у покарах, бо кара є лікарський засіб, а лікування здійснюється засобами, протилежними тим, від яких

походить хвороба. Закон держави повинен керувати громадянами так, щоб чесноти перетворилися на звичку громадян. Кара – засіб, яким закон відхиляє людину від злочину і прихиляє до добра. Коли закон не досягає цієї мети, коли лихо не можна вилікувати за великих поривань пристрастей, то слід поставити іншу мету – відокремити державу від її члена, який не може бути корисним як собі, так й іншим. Отже, кара здійснюється на користь злочинця і держави. //

У цьому вченні ми бачимо, наскільки Арістотель схожий 57
на Платона і наскільки відрізняється від нього. Схожість у них в тому, що Арістотель, як і Платон, вважає державу педагогічним інститутом, який має на меті моральне виховання громадян. Державець як у того, так і в другого діє за об'єктивним законом гаразду, як лікар, який, незважаючи на біль, відрізає хворому небезпечні, хворі члени тіла. Але у Платона педагогічна мета держави має космічне значення. Життя людини у державі обумовлюється принципами одвічної правди, а тому відплата поширюється за межі держави. В Арістотеля життя обумовлюється принципами правди, що існує на Землі, тому держава остаточно вирішує [питання] як [про] мету педагогічного виховання, так і [про] саму відплату.

Білет 27-й.
Вчення про державу

Арістотель вчить, що держава повинна розглядатися як продукт закону вільности (ті принципи держави, які він розглядав, є законами вільности) і разом з тим як продукт законів природи. Закони природи (природний потяг до гуртового життя й інше) і разом з тим закони вільности або розуму створюють державу. Закони природи з'єднують нас, закони вільности також, але вони ж і розділяють нас. Прискіпливе знайомство із законами природи показує, що такої безумовної розумности в ході природи ми допустити не можемо. Закони природи можуть стати законами лиха і неправди, тоді як закони вільности – добра і правди. Отже, хоч який блискучий метод Арістотеля, все ж ми повинні визнати його неповним і таким, що не пояснює суті державного життя.

Арістотель, споглядаючи державу, її невидиму суть, і передбачаючи, що у створенні її брали участь як закони природи, так і закони вільности, природно доходить висновку, що раніше від держави взагалі, як воно було в історії, існувала якась держава, той організм, який є у всій своїй повноті у державі [реально існуючій]. Арістотель бачить спочатку державу грубу, у стані зародку, а саме – комі. Ще далі йдучи донизу, Арістотель знаходить сім'ю. Отже, дер-

жаві передує дві спільноти: природна і місцева, випадкова.

Сімейство. Як повністю самодостатньому організмові – державі передує природний організм або сім'я, і наука про цей організм називається економікою. Мета її полягає у поясненні умов чеснот у житті, наскільки вони можливі у сімействі. Сім'я є спілка найприродніша, вона складається: зі спілки чоловіка, дружини і дітей і [полягає] в усуспільненні їхньої власности. Спілка чоловіка і дружини заснована на природі, тому що чоловік і дружина не можуть жити один без одного, природне спонукання залишити після себе подібних собі єднає чоловіка і дружину, ця спонука існує і у тварин. Але у людини ця спілка має шляхетніший характер, ніж у тварин, тому що людина не поєднується зі всіма, а лише зі спорідненими істотами. Саме одруження має за мету не лише народження дітей, а взаємне кохання і допомогу чеснотами.

Спілка володаря і раба. Власність, майно сім'ї повинне належати громаді. За Арістотелем, необхідно прагнути, щоб це майно було найдосконаліше, найкраще, бо досконалість сім'ї залежить від досконалости власности. Тим кращий сімейний побут, чим досконаліша власність. Найдосконаліша ж власність є жива [власність] – саме людина. Ось чому раб є найкращою власністю і є необхідною власністю сім'ї. Арістотель твердить, що рабство є природний інститут, отже, той, який не можна усунути. Ось докази цього: природа в усьому встановлює мету – даремно нічого не виробляти. Отже, разом з тим і людина призначена бути або володарем, або підвладним. Одним дана можливість вибирати собі мету, даний розум, це люди – володарі, вільні, пани. Інші наділені лише фізичною міцною силою. Такі люди – раби. Людині, наділеній лише фізичною силою, краще і справедливіше бути рабом, ніж вільним.//

58 *Моральне ставлення до рабства.* Арістотель не схвалює жорстокої поведінки з рабами – це і шкідливо, і несправедливо. Кара хоч і корисна, але не варто застосовувати її без потреби. Абсолютне свавілля недоречне навіть тут. Раб мусить мати вдосталь їжі, добре було б шанувати його і, як заохочення бути відданим, йому може бути обіцяна воля. Раб мусить бути привчений до чеснот, але до чеснот раба, а не вільної людини. Всі ці приписи призначені для того, щоб зробити раба кращим знаряддям для його господаря, щоб раб давав якнайбільше користи. Де ж норма, де ж принцип, згідно з яким у рабові можна було б відокремити людину від раба? Тут ми маємо суперечність, яку мав увесь стародавній світ і з якої він не вийшов. На цю суперечність не дала відповіді і філософія. Якщо раб є людина, то він має права людські, і тоді можлива дружба між рабом і господарем; якщо раб є лише раб, то він істота безправна.

Цю суперечність так і не примирив Арістотель, як і життя поганського світу.

Спілка голови і членів сімейства. Різні стосунки осіб в сім'ї нагадують різне ставлення громадян до верховної влади. Арістотель каже: стосунки дітей і батька нагадують монархію, стосунки чоловіка і дружини – аристократичний тип урядування, стосунки господаря і раба – тиранію, стосунки дітей між собою – демократичну республіку. Взагалі, досліджуючи сімейні стосунки, Арістотель дотримується думки, що кожний мусить мати те, що йому дала природа.

Комі (громада). Місцева громада є, за Арістотелем, проміжною ланкою між сім'єю і державою. Вона складається з декількох сімей або сіл, має головою одного родоначальника. Про громаду немає в Арістотеля дослідження. Він знав так само, як і Платон, що мітичний герой Тезей з'єднав 12 сіл в аттичну громаду, і цього історичного свідчення для нього було достатньо, щоб вважати громаду проміжною спілкою між державою і сім'єю.

Держава, її походження і мета. Коли з багатьох громад утворюється таке суспільство, яке є самодостатнім, то це суспільство буде державою. Отож держава є продукт природи, тобто складається з тих зачатків, які є в самій громаді. Вона не залежить від волі людини; а що не належить до цього суспільства, те є або тварина, або Бог. Оскільки людина є політична тварина, то вона, природно, прагне до спілкування. Отже: 1) з одного боку, людина поєднується з іншими не з матеріального розрахунку; 2) з другого боку, прагне до спільного життя свідомо, рішуче, тобто вільно.

Перше положення. Не одні матеріальні потреби поєднують людей, мета поєднання – достаток у всіх відношеннях. Отже, держава існує як спілка рівних і вільних людей, які вступають у суспільство для досягнення // всілякого 59
достатку (щастя). Така суть держави, що в ній громадянин без політичних прав був би щось самозаперечне.

Друге положення. Хоч створення держави здійснюється міцними законами природи, але воно потребує ще й участи розуму і волі. Природа несвідомо створює організми, а людина освячує її творіння своїм виробом. Арістотель каже: людина хоч і призначена для спілкування, але вона може опиратися цьому своєму природному прагненню – жити в державі, може ухилитися від закону і справедливости.

Державу, яка походить від природних розумних елементів, з природи вільної рішучости, Арістотель розглядає з двох поглядів: 1) з стратегічного, коли держава складається за певних історичних умов, це недосконала держава; 2) з ідеального погляду, коли виникає потреба

у державі найчистішої ідеї досконалости і щастя, звідси ідея є суттю держави, це – держава досконала. Основний метод Арістотеля – рівномірне вивчення потворної дійсности даних держав і піднесеного ідеалу держави. Наслідком цього вивчення є те, що Арістотель для кожної державної форми, яка є в дійсності, вимальовує особливий ідеал, в якому подані засоби для підтримки кожної форми від руйнування.

Суть держави Арістотель досліджує: 1) з боку моральних сил, необхідних для утворення держави; 2) функцій, що належать державі; 3) частин, що є [її] складовими (суспільні стани); 4) з боку різних видів конституції або форм державного життя. Арістотель досить обґрунтовано зауважує, що для заснування сім'ї не потрібно ніяких особливих стосунків, крім спілки чоловіка і дружини, батьків і дітей. Для створення держави потрібно багато моральних сил, за яких громадяни впливають один на одного. Які ж це сили?

Наголошуючи на силах держави, Арістотель робить доречне зауваження, що думки людей про моральну силу хибні не лише тому, що вони йдуть від особистих зацікавлень і [люди] є поганими суддями, а тому, що люди неправильно роблять висновок від часткового до загального, істинно: кожен, якщо помічає нерівність у якомусь одному відношенні, хоч би майновому, то доводить про нерівність у всіх відношеннях. Це міркування суперечить меті держави: якщо б люди об'єднувалися для майнових стосунків, то кожен мав би участи у суспільстві стільки, скільки має майна. Але мета держави має два аспекти: матеріальний і духовний, і тому одна перевага може бути переважуваною іншою.

Згідно з поглядами Платона, держава не мала б виправдання, коли б вона користувалася силами, а не випускала їх на волю; держава створює сили, щоб раб не був рабом, а бідний – бідним. Так і відчувається тут гуманний, людяний погляд на державу і людину. Платон розглядає державу з активного боку, у Арістотеля, навпаки, ми бачимо погляд пасивний: він деспотично підкорив громадянина державі, ототожнюючи його з тією конституцією, стосовно якої він – громадянин.

Суть громадянина, за Арістотелем, визначається його чеснотами; але ці чесноти мусять відповідати суспільному ладові, бо мета громадянина – брати участь в політичній діяльности, у суспільних справах, а спосіб участи визначається конституцією. Отже, чесноти загальнолюдські і громадянські – різні; може бути чудовий громадянин, але не мати чеснот доброї людини і навпаки. Тому всі громадяни, навіть жінки, повинні бути виховані згідно з

конституцією. Лише у // найдосконалішій державі чесноти людини і чесноти громадянина збігаються зі змістом 60
конституції.

Білет 28-й.

Суттєві функції держави: 1) влада, що визначає і вирішує; 2) виконавча урядова [влада]; 3) судова [влада].

Перший вид влади: це верховна влада в точному плані, та, що лежить у суті держави. Дві інші мають значення залежно від першої. Влада вирішальна поширюється на війну і мир, законодавство, смертну кару, конфіскацію майна і звіт державних діячів. Влада судова попереджує і поновлює правопорушення. Виконавча робить розпорядження і дає накази згідно з рішеннями верховної влади, виконує її постанови.

Суспільні стани. Держава повинна бути самодостатня сутністю, яка знаходить сама в собі засоби буття і розвитку. Для цього потрібні такі суспільні стани в державі: 1) хлібороби – для здобування продуктів землі і пастухи – для випасання худоби; 2) різні класи промисловців – для виготовлення штучних виробів; 3) торгівці – для обміну продуктів, що даються першими двома класами; 4) раби – для праці; 5) воїни – для захисту і охорони держави; 6) багаті хлібороби – для державного царювання; 7) суспільний стан, який вирішує, що корисно лише для держави (верховна влада); 8) суспільний стан суддів; 9) суспільний стан, що втілює виконавчу владу; 10) жерці, які призначаються з немічних старих, які не здатні до державної діяльности.

Форми керування. Різна державна будова постає залежно від того, кому належить влада у державі: перебуває вона в руках одного, в руках багатьох осіб чи у руках усіх. Звідси три види державної конституції, які мають на меті загальний гаразд: нормальні форми – монархія, аристократія і політія (республіка); якщо у державі переважають особисті інтереси державців, то з'являються недосконалі види: тиранія, олігархія, демократія. Монархія властивіша кожній державі, яка здатна витримувати владу однієї, наділеної чеснотами, людини; аристократія властива такій державі, що може коритися мужнім співвітчизникам; республіка – тій, котра дає владу згідно з заслугами.

Далі, різниця політичних чеснот перебуває у зв'язку з різницею понять; дані різних особливостей природи мають вплив на утворення тої чи тої форми держави. Акрополь ближчий до монархії і олігархії; рівнина – до демократії; країна з природними заглибленнями – до аристократії. Якщо кожна з цих форм досконала, то все ж, згідно з принципом, [вищою]

буде монархія, потім аристократія, менш досконала форма – республіка. Стосовно достойностей і вад форм як досконалих, так і недосконалих, Арістотель подав їх у такому порядку, що між першими монархія є найкраща, а республіка – гірша; між останніми демократія – краща, а найгірша – тиранія, яка є спотворенням найкращої нормальної форми (монархії).

5) *Верховна влада.* Платон і Арістотель керувалися ідеєю особистости, гідности, [виходячи] з чого керувати підданими в точному розумінні – неможливо. Платон прямо казав у "Політиці", що єдина справжня влада, якій людина кориться, є влада Божа; тому теперішні владарі у державах мають принцип свого буття і авторитет лише настільки, наскільки вони є представниками Божих намісників. Арістотель, ставлячи те саме питання і зустрічаючи скрізь афронт, робить спробу вийти
61 зі скрути, і в цих аналізах // залишилася нам одна ідея: влада неможлива, буття її неможливе, авторитет примарний, якщо б елементи влади не існували у суспільстві. Кому ж повинна належати влада у державі?

Для вирішення питання про принципи влади, треба: 1) визнати право народу на політичне життя і діяльність та участь у всіх політичних справах; 2) що ніякі переваги (багатство, знатне походження) не дають права на верховну владу; 3) що у державі застосовний закон, який геометрично розподіляє справедливість. Аналізом цих трьох тверджень Арістотель приходить до свого вчення про ідеальну державу.

1) Треба визнати право народу на політичне життя і діяльність. Якщо політична влада буде надана багатьом, то за спільних дій вони набувають цілий розум і волю. Справедливо, що не можна всіх допустити до безпосередньої участи у державній службі, але небезпечно і шкідливо не допускати їх. Небезпечно тому, що коли більшість буде усунена від [такої] чести, то держава наповниться ворогами; шкідливо тому, що участь усіх громадян у правлінні може дати багато доброго, як зі складчини бідних може утворитися велике багатство. Тому необхідно надати всім громадянам право участи у раді і суді. Тому не можна відмовити народу у здатності і праві брати участь у політичних справах. Отже, політичне становище громадян, їхні права на участь у державних справах вимагаються: а) вартісністю громадянина; б) інтересами держави; в) справедливістю.

2) Необхідно визнати, що ніякі приватні переваги не дають права на верховну владу, бо якщо один має перевагу в чомусь одному, то інший – в іншому; тому коли він в чомусь одному має право на поради і вимагає собі покори, то інший громадянин, почесніший в чомусь іншому, має і собі право на те, щоб його всі слухалися. Бо між знамени-

тими, наприклад, є ще знаменитіші; між добродійними – ще добродійніші, і коли один втрачає честь, то інший набуває. Так розвивається тут Сократове "ius sapientioris"[1].

3) Варто визнати, що у державі існує закон розподільчої справедливости. За Арістотелем, після реалізації закону цієї справедливости утворюється ідеальна держава. Геометрична справедливість визначає становище громадянина відповідно до його вартісности, таким чином, вона організовує взаємозалежне становище членів держави, означає відносний ступінь їх влади один над одним. Наприклад, що раби не повинні мати ніякого політичного значення, виходить із закону геометричної справедливости, тому що раби не здатні радитися. Тому у довершеній державі те характерно, що в ній немає безумовної верховної влади і всі громадяни мають рівні права на владу. Справедливість вимагає, щоб різні громадяни по черзі владарювали і підкорялися. Справедливість є середина між двома крайнощами; вона наказує то керувати, то коритися; справедливе становище громадянина те, коли він то наказує і владарює, то кориться.

Білет 29-й.
Опис ідеальної держави

Досвід показує, що неможливо підкоряти законам суспільство занадто багаточисельне. Навпаки, краща держава та, яка хоч і малочисельна, але дає масам задоволення жити. При // цьому сили держави визначаються не кількістю на- 62
селення, а матеріальними силами цього населення. Без достатнього запасу цих сил держава, багата і сильна людьми, не може бути щасливою. Держава не повинна бути такою малою, щоб бути несамодостатньою, щоб її могли задавити сусіди, але і не повинна бути такою великою, щоб не було можливости охопити її. Тому що коли всі громадяни повинні брати участь у керуванні державою, то вони повинні мати можливість охопити державу, знати і оцінити один одного.

1) Що стосується *території*, на якій повинна міститися держава, то вона мусить надавати громадянам всі засоби для самодостатнього спокійного життя і відпочинку. Але цим Арістотель не хоче замкнути державу від всяких стосунків з іноземцями; навпаки, він допускає ввезення продуктів, яких не виробляє сама країна, але які потрібні для самодостатнього життя, [незалежного] від іноземців; також допускає і вивезення у іноземні країни тих продуктів, що є в

[1] *лат.* право мудрішого.

надлишку. Форма території держави повинна бути така, щоб вихід громадянина з держави був легкий, а вхід до неї ворогам був недоступний. Тому народ (який Арістотель ототожнює з державою) повинен межувати з морем і континентом, щоб задовольняти і мирні, і воєнні потреби.

Приморське розташування міста зручне для збуту туземних виробів і ним треба користуватися, щоб держава не перетворилася на ринок для задоволення пристрасти до збагачення і спекуляції. Труднощі, які дає відкрите становище у деморалізації громадян (іноземець – деморалізуюча істота) і у воєнній небезпеці, Арістотель усуває такими вимогами: 1) слід усунути з політичної сфери всіх громадян, які займаються мореплавством, бо вони не постійні, як і стихія, з якою вони поріднилися; 2) місто повинно бути загороджене фортецею. Платон вважав це шкідливим, оскільки такий захист міста означав би потурання боягузтву, але Арістотель вважає, що можуть виникнути такі обставини, коли фортеця необхідна і людям мужнім.

Нарешті, від свого міста Арістотель вимагає, щоб воно відповідало діотичним умовам і естетичним потребам громадян. Місто мусить мати двір, бути відкритим на Схід і вдосталь постачатися водою. Його фортечним спорудам і будинкам повинен бути властивий естетичний смак. Всередині міста повинні бути зроблені місця для загальних зборів, гімназій, ринків і урядові будинки.

2) Громадяни та їх якості. Держава повинна складатися із громадян мирних, мужніх, справедливих – просто, а не за припущенням, бо є мужність і справедливість не загальнолюдські, а монархічні, аристократичні і т. п. Хоч якось терпимий державний лад може бути лише у греків. Північні варвари хоч і обдаровані мужністю, але не мають розуму, східні варвари хоч і розумні, але знижені і позбавлені мужности. Лише греки поєднують у собі ці якості, є золотою серединою.

Оскільки держава є органічне ціле, яке не може бути без своїх частин, що є між собою в певних правильних стосунках, то вона мусить мати суспільні стани. В ідеальній державі вони ті самі, що й в історичній, їх 10: хлібороби, промисловці, торгівці, власники, воїни, уряд: судова влада, законодавча, виконавча і жерці. У ідеальній своїй державі Арістотель групує ці суспільні стани на дві частини, що чітко відрізняються одна від одної. Одні суспільні стани повинні бути усунені від участи у державних справах, інші беруть участь
63 у них. Суспільні стани: робітників, торгівців // і хліборобів повинні бути відділені від інших класів так, як касти у Єгипті. Для чого Арістотель вимагає цього поділу? Згідно з ідеєю його держави, громадянин не повинен проводити своє життя

на площі й за ремеслом, бо таке життя суперечить чеснотам, воно не залишає громадянину вільного часу для добрих справ і виконання політичних обов'язків.

Зауваження Арістотеля зосереджені ще на організації держави, де він розв'язує питання про руйнування території. Власність активних громадян, якими Арістотель займається саме так, що інші громадяни для нього ніби не існують, власність, згідно з загальним правом, повинна бути приватна. Але власність повинна бути організована за певними законами. Оскільки неможливо, щоб держава не мала нічого спільного, то поряд з приватною власністю повинна бути власність державна. Тобто вся територія в Арістотеля поділена на дві половини. Власність державна – на дві частини: одна йде на витрати держави, куди відносяться: впровадження загальних столів і т. п., друга частина йде на богослужіння. Власність приватна повинна бути також поділена між громадянами подвійно: кожний громадянин мусить мати дві ділянки, одна ближче до міста; друга – біля кордону.

Цю організацію приватної власности Арістотель запропонував не лише за видами справедливости, але й з огляду на припинення того лиха, що коли йшлося про війну, то ті, що мали землю біля кордонів, були проти війни, а ті, що мали власність всередині держави – за війну.

3) *Виховання громадян.* Найвища мета держави досягається не стільки зовнішнім законодавством, закладами, скільки вихованням. Держава існує для того, щоб жити було добре, а щоб жити добре – треба виховуватися у чеснотах. Виховання повинне спочатку бути скероване на розвиток тіла, щоб через тіло можна було діяти на схильності або на волю, а через схильності – на розум. Три завдання щодо виховання відповідають трьом ступеням чеснот: природній (виховання тіла), політичній (виховання волі) і вищій теоретичній (виховання розуму). Отже, Арістотель вимагає виховання тіла як органу волі, і виховання волі як органу розуму. Загальнолюдські основи виховання підлягають тому принципові, що дитина повинна виховуватися у дусі конституції, яка існує.

З цією метою Арістотель, як і Платон, вимагає точно визначити шлюбну спілку і доручити державі завідувати народженням дітей. Після народження дитина виховується у сім'ї протягом семи років, у виховання входить власне зміцнення її тіла, а також не треба дозволяти дітям спілкуватися з рабами, щоб бачили і чули що-небудь негідне вільної людини. З 5 до 7 років увага дітей повинна зосереджуватись на тих предметах, яких вони пізніше будуть навчатися. Потім після 7 років хлопчик поступає під публічне державне виховання, і тут починається вже виховання у дусі конституції.

Оскільки держава має одну мету, то для осягнення її громадяни повинні бути виховані однаково. Тому що звичаєвий характер громадян і політичний характер держави тісно пов'язані між собою, отже, чим кращі звичаї, тим досконаліша держава. Необхідними виховними засобами є: граматика, малювання, музика і гімнастика. Граматика розвиває мислення, малювання – естетичні почуття, гімнастика розвиває тіло і виховує у душі мужність. Музика пом'якшує суворий елемент мужности.

Білет 30-й.

64 Загальний погляд на вчення // Арістотеля

Моль каже: що стосується розуміння державного мистецтва і життя свого часу, то Арістотель є незаперечний зразок філософа. Але той суб'єктивний елемент у державі, який до цього часу є практично необхідним, у загальній науці про державу є не досконалість, а вада. Він ставить державу в те егоїстичне становище до приватних інтересів, внаслідок якого з'являється невичерпне джерело бід, що полягає у ворожнечі держави до інших інтересів. В цьому Арістотель не проник в суть людини, як Платон. Емпіризм Арістотеля вчить, що держава і в тій формі, як вона є, може бути самодостатня, і для цього варто лише зробити деяке вдосконалення за вказівкою статистики, зрівняти інтереси. Але істина полягає в спогляданні Платона. Стосунок між суб'єктивним і об'єктивним елементами нашої особистости – чеснотами і щастям ("ευδαιμονια[1]" і "αρετη"[2]) у Арістотеля такий: щастя є безумовна мета життя, і лише спостерігання, що чесноти є безумовною умовою щастя, примушує філософа повернутися до споглядання суворо моральної особистости людини.

Тут Арістотель зіткнувся з непримиренною суперечністю: якщо щастя є безумовною метою, то всі шляхи для досягнення його добрі, бо якщо чесноти будуть вказувати один шлях, то це вже буде обмеження щастя. Ця суперечність і примусила філософа шукати середину, захитатися між двома ідеями – чеснотами і щастям. "Найвищий гаразд, – вчить Арістотель, – є щастя; стосовно тварин – це задоволення тваринних інстинктів, стосовно людини – розумна діяльність душі. У реалізації цього змісту щастя полягає призначення людини або її чесноти ("αρετη")". Тобто виходить, що щастя людини і розумна діяльність душі або чесноти – є лише два різні слова, що виражають один і той самий стан.

[1]*давньогр.* щастя, богування.
[2]*давньогр.* доброчинність, відвага.

Але легко помітити тут змішування понять. Уявімо, що щастя людини або вищий гаразд є мета, до якої прагне людина шляхом чеснот, звідси зрозуміло, що чесноти є лише засобом, яким досягається щастя, але не є метою для себе самих. Мабуть, що Арістотель змішав тут активну діяльність – чесноти, з їх наслідком – самозадоволенням, насолодою, щастям. Арістотель усвідомлює цю недоречність і вихід з неї бачить у такій відповіді на своє питання – що таке чесноти? "Чесноти, – каже він, – є те, що добродійна людина вважає таким". Отже, якщо лиха людина вважає свій вчинок добрим і тому насолоджується щастям, то вчинок її добрий і законний. //

[Білет 31-й]. 187
Стоїчна філософія

Залишаючи обіч метафізичне вчення стоїків, ми звернемося до їхнього морального учення, що для нас є найціннішим. Відштовхнемося від суттєвого висновку, в якому подано уесь ідеал стоїчної філософії, а саме: "чесноти самі собою – щастя". Чесноти, за вченням стоїків, є єдина мета людини як розумної істоти, є єдине щастя, єдиний гаразд. Це визначення чеснот нагадує нам Платона, але воно суперечить Платону: 1) хоч Платон вважав чесноти вищою гідністю людини, абсолютною умовою моральної особистости, але він не поєднував з поняттям про чесноти поняття про щастя. Щастя, згідно з Платоном, хоч залежить від чеснот, але не тотожне їм. Звідси походить моральний ригоризм стоїків, щастя нерозлучне з чеснотами: людина з чеснотами не буває нещаслива, мудрий щасливий і в кайданах; тілом він міг бути раб, але духом сам собі господар. 2) Таке визначення має у стоїків непевний смисл через неточність їхнього світогляду, бо все суще вони поєднували з поняттям "природи".

Природа у стоїків є абсолютний початок як єдність матерії і духу, Бога і долі, необхідности і вільности. Звідси цей абсолютний початок підпорядкований фатальним законам, доленосним, а також і розумним, моральним. У цьому непримиренному дуалізмі полягає пантеїзм стоїків; вся філософія стоїків запам'яталася цим пантеїстичним хором. Божественна субстанція, розум у них зливається з матерією; матерія, природа є прояв цього розуму, тому розум, божество властиві всякій речі, звідси ототожнення божества з природою і твердження: все, що існує у світі, – розумне, бо все, що не мислить (нерозумне), є тварина. Верховний початок, джерело і суть всіх речей є // розум або божество як сила, що все творить і створює. Разом з тим розум є

188 доля ["αναγκη"][1], необхідність, яка примушує все йти за неминучим фатальним законом.

Світова суть, природа, таким чином, є і з боку активного, і з боку пасивного. Після цього етичні основи мусять виразитися таким чином: вищий гаразд або вища мета наших прагнень полягає в тому, щоб ми пристосували наше життя до загального світового закону і жили відповідно до природи. "Дотримуйся природи" або "живи згідно з природою" – ось моральний принцип стоїків. Ця моральна вимога викликає запитання: з якою природою? Бо епікурійці таке істинне життя вважають відповідним природі. Невизначеність цієї вимоги була така відчутна, що пізніші стоїки стали розрізняти природу розумну і нерозумну і разом з тим розум всезагальний, втілений в порядки космосу ("все, що існує, – розумне"), і розум особистий, індивідуальний, втілений в окрему частину цілого – людину. Тому вираз – "живи згідно з природою" – було змінено так: "треба жити згідно з розумом всезагальним та індивідуальним".

Ригористи зі стоїків, одначе, казали, що людина у своїй індивідуальній характеристиці поступається людині в її загальній характеристиці, тому що особистий людський розум не є безумовний, він може співчувати зовнішньому світу і користуванню зовнішнім гараздом – лише розум всезагальний є загальна норма життя. Тому вище покликання людини полягає в тому, щоб бути у спілкуванні з розумним світовим цілим, замість того, щоб потурати власному свавіллю. Отже, разом з вимогою, згідною з природою, життя приватне підпорядковується загальному і відкидається будь-яка особиста мета, а отже, і задоволення як стан найіндивідуальніший.

Це заперечення приватного доходило у стоїків до того, що навіть життя у сім'ї вони вважали безглуздям, підпорядкуванням себе пристрастям, і згідно з їхніми поглядами, загальна любов повинна замінити всі приватні прихильності. Звідси випливає істинний погляд стоїків на моральну особистість людини. Моральна особистість людини – ареал власної індивідуальности. Всякі чесноти, всяка досконалість людини полягають в тому, щоб пригнічувати у собі всі сердечні нахили, всі симпатії і антипатії – все індивідуальне. В
189 цьому погляді полягає вся суть // стоїчного вчення про моральність, все особисте відкидається як вся зовнішня мета, визнається одне спільне внутрішнє – "треба бути мудрим, не турбуватися ні про що зовнішнє, щоби жити в повному внутрішньому самовдоволенні і у спокої".

Отже, звичаєво досконалий характер універсальний і ут-

[1]*давньогр.* необхідність, неминучість, доля.

ворюється пригніченням індивідуальности. Така загальна людина, яка підноситься над індивідуальністю, за розумінням стоїків, є громадянин усього світу. Звідси виникає космополітичне вчення про державу. Позбавте людину всього індивідуального, і вона вже не може бути громадянином тієї чи іншої держави. Людина, яка належить тій чи іншій державі, не досконала, бо вона зв'язана з цією державою лише своєю індивідуальністю; досконала людина за своєю загальною розумністю (сутністю) є громадянином всього космосу – цієї великої спілки, яка охоплює всі держави і поєднує разом богів і людей.

Цей космополітизм є всесвітнім історичним явищем у стоїцизмі. Як на ґрунті історії великий завойовник (Александр Македонський) хотів об'єднати всі народи під одним правом, під одним життям, так на ґрунті теорії великі мислителі прийшли до переконання, що істинне ціле є не яка-небудь певна держава, а людство, у якому не має значення держава римська, грецька тощо. У стародавньому світі національність відстоювала міцно сама себе, і філософи постійно розмірковували про замкнутість держави. Кожна держава зі своїми законами вважалася центром людства. Проти цього стоїки доводять, що розумна людина є громадянином всесвітньої держави, що держава, яка твориться емпірично (історично), не охоплює всієї суті людини, не задовольняє всіх її потреб.

Марк Аврелій каже, що світ є місто, яке вміщає в собі все людство, а держави суть лише будинки у цьому місті. Як справедливість є загальнолюдський напрямок життя і немає справедливости грецької на відміну від справедливости римської і т. п., так немає і держави римської на відміну від грецької, і кожна держава є необхідною частиною одного цілого – космосу. У певній державі царює закон позитивний, у всесвітній – природний, моральний. Оскільки частина підпорядковується цілому, то закон позитивний лише тоді має силу і тоді обов'язковий, коли він збігається з моральним, отже, моральна основа // знищує обов'язкову силу 190
позитивного закону. Суперечність позитивного закону із моральним осягається особистою свідомістю кожного, звідси особа поставлена вище від суспільства, і суб'єктивна основа руйнує політичну спілку. Так руйнується держава, коли вона розширюється у спільноту, що охоплює все людство. Стоїки приймають спілку, засновану саме на моральних витоках, а така спілка, як відомо, є церква.

Таким чином, стоїки розширили моральні стосунки людей до спілки, що охоплює все людство, і не могли вже бачити в тісних обширах держави вище втілення ідеї добра. Стародавні погляди, які знайшли повне відображення у Платона і Арістотеля, замінюються тут іншими. Платон і Арістотель намагали-

ся задовольнити ці потреби людини через державу, людина зовсім занурена в державу. Тепер у стоїцизмі вперше виступає усвідомлення того, що ні одна якась держава не задовольнить усіх потреб людини. Все ж цей космополітичний погляд за суттю стоїцизму суперечить християнству. За стоїчним поглядом, індивідуальність до універсальної людини ставиться неґативно. В цьому полягає слабкість стоїцизму. Замість того, щоб удосконалювати індивідуальність і на ній будувати космополітизм, стоїки мислять людину абстрактну як розум внутрішньо самодостатній. Навпаки, за християнським поглядом, людина стає громадянином всесвітньої держави не внаслідок заперечення індивідуальности, а внаслідок її розвитку.

Крім цієї особливости, що надала вченню стоїків всесвітньо історичного значення, є ще особливість, що лежить у сфері юридичній. Стоїки перші вказали на поняття обов'язку і закону як на першу юридичну категорію. Платон з повним розумінням суті метафізики визнає ідею найвищою суттю, найвищим змістом життя. Для нього закон має значення другорядне, як допомога для реалізації ідеї. Ідея у Платона є безумовна суть людського життя, а закон має значення тільки тому, що допомагає реалізувати ідею. У Арістотеля ми бачимо рівність ідеї і закону. Арістотель розуміє, що без усвідомлення вічного ідеалу держава неможлива, з другого боку, у державі царює закон як необхідне правило для людей.

У стоїків обов'язок і закон стоять на першому плані. Закон є розум, який керує всесвітом, є абсолютна моральна норма.
191 Загальний закон природи є // джерелом справедливости, міри-
лом права і неправа. У підпорядкуванні цьому законові є обов'язок або зобов'язання особи. Отже, право здійснюється обов'язком, зобов'язанням. Цей стоїчний погляд на право набув особливої популярности завдяки Ціцерону. Ціцерон був філософом переважно стоїчним. Філософські ідеї Ціцерона мають досить важливу історичну долю. В середні віки вся грецька філософія – і Платон, і Арістотель – зникли, залишився один Ціцерон ("De officiis")[1] і став найбільшим авторитетом для всіх учених. Так виник поганий метод визначати право за обов'язком і ідею обов'язку вважали найпростішою і первинною.

[Білет 32-й].
Право у римлян

Загальна характеристика римського права. Стоїчний напрямок як напрямок, з одного боку, суб'єктивний, з другого – космополітичний, був реалізований в історії римським

---
[1]*лат.* "Про обов'язки".

ґенієм. Римське право має космополітичний характер, і римська воля суб'єктивна. В той час, коли грецький народ творив ідею права і держави у метафізичному вченні, народ римський творив ту ж ідею у дійсному житті. Багато було зроблено спроб визначити характер римського ґенія, але майже всі дослідники одностайно бачать світове історичне значення римлян у реалізації права і держави.

Причина такого напрямку полягає, за Геґелем, у самому способі виникнення римської держави як такої, що склалася з усіляких волоцюг і розбійників. Відповідно до цього поняття про виникнення римської держави у Геґеля і саме поняття про суть римського права подано таким чином: невільному і бездумному міркуванню римського світу зобов'язані ми створенням і розвитком позитивного права. Ми вже раніше бачили, як на Сході звичай і моральні стосунки зробилися заповідями права, далі у греків звичай був разом з тим і юридичним правом, а тому державний лад залежав від звичок і розумового напрямку і не мав ще в самому собі досить суті, щоб протистояти і внутрішній змінній суб'єктивності індивідів.

Римляни здійснили цей напрямок і винайшли зовнішній, тобто бездушний і уявний принцип права. Якщо вони і подарували нам форму, то ми можемо нею користуватися, не роблячись самі жертвою їх сухого глузду, не вважаючи її останнім словом мудрости і розуму. Самі римляни стали жертвою свого винаходу, своєю загибеллю // вони дали 192
іншим народам свободу духу, саме ту внутрішню вільність, яка звільнилася в царині кінцевого і зовнішнього. Дух, думка величи не повинні боятися бути порушеними таким абстрактним, юридичним глуздом ("Philosophie der Geschichte")[1]. Отже, римський практичний ґеній реалізував ідею права, на відміну від справедливости й інших моральних ідей.

Ця перевага у римському праві одного загального принципу незаперечна. В ньому виражається вся відміна римського духу від грецького, що мало наслідок в утворенні права і держави. Римське право було тією могутньою силою, над створенням якої даремно працювали греки. Тоді, коли суб'єктивні первини пробудилися в грецькому народі, суб'єктивна воля стала шкідливим наслідком держави, вела до її загину. Тим часом така суб'єктивна воля була джерелом сили і всесвітнього володарювання римлян. Всезагальному праву або, як Геґель його називає, абстрактній, бездушній вимозі в час шарадинської битви протиставились вимоги індивідуальні, які внесли суцільний хаос і анархію у суспільний порядок. Треба було людині надати її суб'єктивну волю, залишити з нею її індиві-

[1] *нім.* "Філософія історії".

дуальні переконання і вагання.

Так вчинили римляни, які [по-перше,] до держави зачислювали "ius publicum"[1] і визнали приватну сферу особи на ґрунті "ius privatum"[2], де особа може діяти згідно зі своїми суб'єктивними інтересами. Тут міг повністю переважати суб'єктивний принцип; на ґрунті загальних законів особа підкорялася уявній і бездушній вимозі. Право впроваджується не для одної держави, але і для "privatas personas"[3]; суб'єктивність, таким чином, не була згубним початком – чого греки не могли собі думати. По-друге, римський дух позначився і на утворенні держави. У Греції народ створив державу і право, виходячи з духу народу; у Римі зі змінних стосунків склався могутній дух народу, бо держава творила народ.

Доказом цього є: те, що у мітичну або гомеричну епоху греки здаються нам хоч і розрізненими племенами, але з'єднаними в одну націю єдністю мови, звичаїв, релігій і об'єднуючих великих загальнонаціональних заходів, і якщо були приватні заходи, то вони були метою всіх грецьких племен, наприклад, похід по золоте руно у Колхіду. Якщо ми звернемося до часів після мітичної епохи, то знайдемо незаперечні свідчення історії, що елінські племена були об'єднані внутрішнім зв'язком так, що мали один загальнонаціональний гаразд.

193 Це внутрішнє об'єднання давали загальнонаціональні // заклади, якими були Амфіктіонів суд, спільні олімпійські ігри, спільні святилища й т. п. У грецьких громадах існували спільні поселення, які давали санкцію праву. Цей загальнонаціональний гаразд існував раніше від держави і був правом та владою. Як держава виникла не штучно, так право склалося відповідно до звичаїв. У такому стані не перебували римські громади. Вони не мали спільного гаразду, який би освячував формальне, позитивне право.

Римська громада складалася із випадкових зайд, вихідців з різних народів. Кожний член цієї громади носив з собою своє право, свої принципи, які не мали ніякого значення для іншого. Щоб встановити мир між цією прийшлою масою, необхідно було навмисне опрацювати загальну норму, абстрактне право. З допомогою такого права прибулі елементи з'єднувалися в одне ціле, був створений народ як множинність, об'єднана загальним гараздом. В усій історії людства ми маємо єдиний приклад того, як держава створює народ, цей дивний приклад дає історія Риму.

Якщо на початку буття римська громада, кожен їхній член як вихідець з іншої держави носив особливий принцип права (латинський, сабинський, етруський), що відповідав

[1] *лат.* публічне право.
[2] *лат.* приватне право.
[3] *лат.* приватних осіб.

своїй державі, то ми бачимо дивне явище, що Рим ще в зародковому стані був єдиною державою, яка складалася з багатьох. Якою повинна бути ця держава, що виникла з однієї чистої ідеї, а не з розвиненої національности? Очевидно, вона повинна мати абстрактний характер, який мало і право. Ми позначимо чотири терміни, які характеризують як римську державу, так і право на противагу праву і державі грецькій. Цю характеристику висловлюють:

1) "Respublica"[1] на противагу "πολιτεια"[2]. "Respublica est res populi Romani"[3] вчить Ціцерон, тобто держава, оскільки вона є публічна справа. Це визначення здається нерозумним, але на противагу "πολιτεια" – характеристичним. Держава є не як наслідок приватних сил і [не як] орган культури, а як вимога і закон, що дають [певні громадянські права] приватній особі, обмеженій приватним життям, і "res privatas"[4]. Тим часом в "πολιτεια", подано гармонійне поєднання особистих та індивідуальних сил в одне ціле. Греки у державі не бачили обов'язковости, а вбачали орган, за допомогою якого досягається розвиток приватних сил.

2) "Ius"[5] на противагу "το δικαιον"[6]. Словом "ius" римляни позначали особливості свого погляду на право. "Ius" не має в собі нічого ідеального, ніякого елементу культури, ніякого вищого потягу. Власне, "ius" (від "iubeo"[7] – наказую) означає такі взаємні стосунки осіб, коли воля одного наказує волі другого. Я маю "ius", право, тобто поставлений // в таку 194
позицію до іншого, що наказую йому, зв'язую його або накладаю на нього ярмо. У грецькому "το δικαιον" знаходиться дія, подібна до зразка, ідеалу, у якому є розуміння розвинутої людяности. "Право" також означає наявність ідеалу. Між іншим, у римському "ius" переважає практична риса. Коли ми читаємо в Іеринга, Ленца й інших, що у римському праві переважає принцип суб'єктивної волі, то це означає, що для римлян право мало значення з того вигідного стану, який воно давало особі для її практичної діяльности, отже, право як те, що задовольняє суб'єктивну волю.

3) "Disciplina"[8] на противагу "Προσηκον"[9] (потрібна справа).

---

[1] *лат.* республіка, держава.
[2] *давньогр.* республіка, держава.
[3] *лат.* республіка є справа римського народу.
[4] *лат.* приватними справами.
[5] *лат.* право.
[6] *давньогр.* чесність, гідність, справедливість.
[7] *лат.* велю, наказую.
[8] *лат.* лад, влада, врядування.
[9] *давньогр.* пристойна справа, необхідне, належне.

У понятті "προσηκον" закладена вказівка на вільну діяльність суб'єкта згідно з ідеалом, на його енергію; тим часом "disciplina" означає мовчазне точне виконання, за якого втрачають значення всі симпатії і особисті зв'язки. Тут ми бачимо той принцип, що право повинне виконуватися тому, що воно правило. Чиновник, який приступив до виконання своїх обов'язків, зовсім відділяється від того ґрунту, на якому він стояв до цього, – особа зникає і виступає консул, цензор, трибун. Це дало римському ладові дивовижний порядок і гармонію. Багато прикладів показують нам, яким бездушним формалізмом відзначалася римська дисципліна. Одна молода людина, яку обрали консулом, покарала свого батька за те, що той не віддав чести, належної його консульській гідності.

4) "Imperium"[1] на противагу "αρχη"[2]. У римській державі кожний сановник відрізнявся своєю формальною владою не лише від інших громадян, але і від всіх інших сановників. Стосовно вього, що було необхідне для виконання його посадових обов'язків, він мав необмежене повновладдя. Цим римська держава відрізнялася від нових європейських держав. Для прикладу візьмемо обов'язки посадової особи. Відомо, що чиновник, який має обов'язки, має і відповідне право. Найновіші законодавства говорять, що в особливих випадках чиновник діє ризикуючи, тобто, діючи таким чином, він повинен мати на увазі, що може потерпіти за це. Не так було у римлян. Там чиновникові належала вся повнота заходів, які він вважав необхідними для виконання свого обов'язку. Така широка правоспроможність чиновників привела до тріумвіратів і потім до деспотизму Августів. Супротивно "imperium", що відповідає грецькому слову "αρχη", означає принцип, тобто, що ініціатива відповідальних дій належить верховній владі. Отже, зі змісту слова "αρχη" особа, наділена владою, не виділяється із суспільства, навпаки, за змістом слова "imperium" вона стає поза суспільством.

Отож, всі форми римської держави виступають як абстрактні, не пом'якшені ніяким життєвим елементом [утворення].

Загальний філософсько-історичний огляд римського права. У римлян право подається як рівне, як "ius aequum"[3]. З розвитком цього поняття про право як про рівність поєднано блискучий розвиток могутньої римської республіки, тоді як у грецьких громадах рівне право служило джерелом революцій. Тацит каже: "nobis Romulus ut libitum, imperitaverat: dein Numa religionibus et divino iure populum devinxit: reperta

[1] *лат.* держава, імперія.
[2] *давньогр.* початок, урядування, влада, імперія.
[3] *лат.* рівне право.

quaedam a Tullo et Anco: sed praecipuus Servius Tullius sanctor legum fuit, quis etiam reges obtemperarent. Pulso Tarquinio, adversum patrum factiones multa populus putavit tuendae libertates et firmandae concordiae: creatique decemviri, et accitis, quae usquam egregia, compositae duodecim tabulae, finis aequi iuris" (annal. III, 26 і 27), тобто "Ромул владарював над нами самовільно, потім Нума зв'язав народ релігійними закладами і божественним правом, дещо ввели Тул і Анк; але головним законодавцем був Сервій Тулій – законам якого корилися навіть царі. Після вигнання Тарквінія народ багато що зробив проти сенату для збереження вільности і утвердження згоди; були запроваджені децемвіри, які були послані з Риму для збору кращих законів; вони склали XII таблиць, якими закінчується рівне право". Ось коротке, але ґеніальне свідчення про долю римської республіки. Ця республіка визначається рівністю. А саме:

"Nobis Romulus ut libitum, imperitaverat."[1] 1) Рим з початку свого заснування являв грубу громаду, у якій влада, вільність були нічим іншим, як холодним, природним свавіллям. Історія каже нам про рабство, суворе право батьків над дітьми і чоловіка над дружиною, за силою якого багато людей мали значення бездушних речей. За такого становища природно, що перше владарювання було деспотичне. 2) Але народ, не поєднаний моральною єдністю, повинен був з'єднатися за суворим принципом права. Який же ступінь суворости властивий римському праву? Це була суворість військова. Спочатку римська громада була заснована // на воєнній, 196
табірній основі і постійно вела війни з сусідами. Тому суворе право, яке існувало у таборі, було основою римського права. Неперервні війни виробили той непохитний римський характер, який привів Рим до всесвітнього володіння. Ця суворість полягала у "rigor, strictum ius"[2]. Разом з цією суворістю поєднувалася надмірна формальність права.

Спочатку формальне право було з'єднане з деякими символічними формами і діями. За умови розмноження цих образів право, позбавлене вищої єдности, розпалося, і старі суворо логічні форми стали більше незастосовні, але символи були зрозумілі. Так відбулося те, що називається "iuris antiqui tabulae"[3]. Ці символи надавали праву зрозумілість. 3) Третя особливість суворого і формального римського права виникла в час жорстоких воєн між патриціями і плебеями, тому що право було першим ґрунтом, на якому відбувало-

[1] *лат.* Ромул правив нами на свій розсуд.
[2] *лат.* тверде, суворе право.
[3] *лат.* таблиці античного права.

ся зіткнення між ними. Жорстоке боргове право, яке ще було у законах XII таблиць, що за ними кредитори могли розірвати свого боржника на шматки, тепер, за ідеєю свободи, зникло. Це суворе право було замінене новим, м'якшим, справи стали розв'язуватися "pro aequitate contra [ius"][1].

Охорону своєї свободи римські громадяни почали знаходити у тому, що претори освячували таке право, яке випливає із суті справи. Таким чином, до позитивного права приєдналося право природне. Між іншим, нелюдське право кредитора вказує на те, що у римському праві суб'єктивна воля отримала переважне значення. Тут страждання боржника дорівнює відновленню права, отже, воля кредитора отримує задоволення суто суб'єктивне.

"Dein Numa religionibus et divino iure populum devinxit"[2]. Після смерті Ромула Нума підпорядкував моральному духові грубе римське суспільство за допомогою релігійних закладів. Як у Римі, так і взагалі у стародавні часи верховна державна влада поєднувалася з владою жерців. Ще не установлене право скрізь повинне було шукати опертя у авторитеті богів, щоб викликати покору. Цією охоронною і освячуючою силою як права, так і держави, була релігія. Ось чому Нума ввів загальнонародний культ на користь права. Звідси не випливає, що Нума був теократичним законодавцем, як Мойсей, бо він не навертав римський народ до вищого єства.

Для греків, як і для римлян, релігія була державним інститутом, мала значення остільки, оскільки вона охороняла //
197 державу і примушувала громадян поважати її як святий об'єкт. Віра громадян тут випливає з політичної мудрости, якою прославився Нума. Релігія римлян не могла мати силу над суб'єктом, щоб суб'єкт знаходив у ній повне задоволення. Тому вона підтримувалася лише з політичних інтересів. Починаючи від Нуми до Пія IX, в Римі панує той самий принцип – підтримка релігії в інтересах політичної влади.

"Reperta quaedam a Tullo et Anco: sed praecipuus Servius Tullius sanctor legum fuit, quis etiam reges obtemperarent"[3]. Другий елемент у розвиткові римського права і держави з'єднаний з особою Сервія Тулія і з розвитком у Римі громадянської свободи. Римлянин стає на ґрунт грецький і з цього часу він стає сприйнятливим до демократичних ідей, де з поняттям справедливости поєднується поняття рівности. З цього

---

[1]*лат.* згідно з людяністю всупереч букві.
[2]*лат.* Потім Нума зв'язав народ релігійними закладами і божественним правом.
[3]*лат.* Дещо ввели Тул і Анк; але головним законодавцем був Сервій Тулій, законам якого корилися навіть царі.

демократичного погляду суттєве право громадянина полягає в тому, що він підкоряється лише таким законам, які він сам схвалив, отже, лише беручи участь в урядовій владі, він вважає себе рівним з іншими громадянами. Перший крок до здійснення цих ідей зробив Сервій Тулій, який "sanctor legum fuit, quis etiam reges obtemperarent"[1]. Згідно з свідченням Тацита, Діонісій Гелікарнаський твердить, що Сервій Тулій позбавив себе половини владарювання. Дійсно, з найдавніших часів римський громадянин вважав своїм правом вибирати царів, брати участь у законодавстві і в розв'язанні найважливіших політичних питань, особливо про мир і війну.

"Pulso Tarquinio adversum patrum factiones multa populus [putavit] tuendae libertates et firmandae concordiae: creatique decemviri – et accitis quae usquam egregia compositae duodecim tabulae finis aequi iuris"[2]. Після вигнання Тарквінія починаються жорстокі війни патриціїв з плебеями. В часи царів патриції були першими серед іншої маси народу; але тепер ця маса вступає в боротьбу з ними і вимагає визнання за собою рівних прав. У цій боротьбі плебеї показали, що римляни справді були вигодувані вовчицею; у них виробляється той могутній характер народу, який дивує нас в історії Риму.

Спочатку успіх боротьби схилявся на користь патриціїв. Так продовжувалося до запровадження трибунів. Багато було задатків для того, щоб патриції вийшли з цієї боротьби переможцями. З одного боку, у руках лише патриціїв зосереджувалися величезні багатства, які, будучи роздані бідним плебеям, тримали маси у підпорядкуванні пануючому класові; вся урядова влада // була у руках 198
патриціїв, на їхню користь говорив авторитет легенд. З другого боку, загальне переконання у своєму великому покликанні примушувало римський плебс терпляче переносити нерівність. Але з часу впровадження триб народ дістав повну рівність і завдяки участи трибунів в управлінні врівноважує владу багатих.

У запозичених з Греції законах XII таблиць римляни також знайшли опору для загальної вільности та рівности, тому що у самій основі римської держави лежали грецькі засади

[1] *лат.* головним законодавцем, законам якого корилися навіть царі.

[2] *лат.* після вигнання Тарквінія народ багато що зробив проти сенату для збереження вільности і утвердження згоди; були запроваджені децемвіри, які були послані з Риму для збору кращих законів; вони склали дванадцять таблиць, якими закінчується рівне право.

вільности. Після законодавства XII таблиць ця вільність виразилася у праві плебеїв одружуватися з патриціями, в участі у політичних справах, і, нарешті, у владі народного трибуна. "Veto"[1] трибуна знищувало всі постанови сенату і консулів, бо трибуна давала священне сховище, "veto" зупиняло увесь рух державної влади, який спричиняв нерівність.

Так відбулося "ius aequitatis"[2], яке складається з трьох самостійних джерел, у цій конституції урядова влада була поділена між монархічними консулами, аристократичним сенатом і демократичними комісіями за трибами. Виконавча влада завжди належала консулам; дорадча – кращим громадянам, сенату; нарешті, народу належала санкція законів на випадок його згоди: або "veto" – у випадку незгоди. Ось чому Ціцерон й інші дослідники римського права так порізному характеризують римську республіку. Причина цього полягає в різноманітності політичних елементів, поєднання яких становить одне органічне ціле – римську республіку. У ній поєднані три елементи, що є у всіх державах, і органічне поєднання яких є ідеалом політичної будови.

Якщо, таким чином, джерела верховного права були самостійними як у народних зборах, так в сенаті і у державних чиновників, то в цьому ладові полягала та основа, за якою у римського народу право могло служити джерелом походження і утворення відповідних звичаїв. Право, випливаючи з самостійних, незалежних джерел, повинне діяти на дух народу і вкласти в зміст звичаїв практичний напрямок римського ґенія. Так у праві римського народу отримали першість моральні сили, сприятливі для охорони права, рівности і держави.

Цей практичний напрямок римського ґенія характеризують слова: "virtus", "fortitudo"[3] і "prudentia"[4]. Під "virtus"[5] римляни розуміли повноту внутрішніх сил, які виникли у
199 боротьбі за право. // Поряд з "virtus" розвинулася ідея "fortitudo" як чеснота, що бореться за рівність. Що треба вважати чеснотами, а що вадою – це визначення "prudentia", яка означала мудрість, позбавлену абстрактности, з напрямком до дійсності. Римляни взагалі вважали негідним громадянина займатися чим хочеш, окрім "respublica", а це заняття політичними справами вимагало суворої моральности. Відповідно до загального римського погляду, Катон пропонував

[1] *лат.* забороняю.
[2] *лат.* право рівности.
[3] *лат.* сила, мужність.
[4] *лат.* розсудливість.
[5] *лат.* доблесть.

вигнати з Риму грецьких софістів, які не мали ні гарної батьківщини, ні суворих звичаїв.

Згідно з цим переконанням, і наука у римлян входить у вжиток лише в час занепаду республіки і при цьому входить як товар. Але в той час, як усі інші практичні науки і мистецтва мали зовнішнє значення для римлян, наука права мала суттєве значення і розвивалася не з метафізичного пункту зору, а з тверезого змісту життя, "[usa] ratio naturalis"[1], з яких римські юристи черпали свої правові поняття. На цій основі Ціцерон, хоч і з повагою ставиться до сократичної науки, але поряд з нею ставить практичну діяльність на ґрунті права і держави як джерело політичної мудрости і як правильний засіб для розвитку здатности творити державу.

Отже, ми бачимо, що з одного загального принципу пояснюється вся народна історія Риму. Римляни мали своїм загальним принципом "ius aequum", рівне право. Згідно з цим Ціцерон вчить: "рівність є суть законів; мета права полягає у збереженні рівности ("aequitas"[2]) у справах державних і громадських. Завжди ми шукаємо права лише рівного. Рівність є чесноти, які називаються ще громадянськістю, внаслідок чого ми зі всіма живемо за рівним правом, вважаємо один одного рівними і не вимагаємо для себе привілеїв". До цього Ціцерон має на увазі політичний ґрунт.

Але з падінням республіки, а отже, і з падінням публічного життя, розвинулося життя приватне. Коли приватне право заступило для римлян місце публічного права, з того часу "aequitas" стало ідеєю приватного права. Ще стародавні положення XII таблиць кажуть: "privilegia [ne ir]roganto" (Cic. "De leg". III.)[3], тобто право повинно бути встановлене не для окремих осіб ("privi homines")[4], а взагалі – для громадян, право не має індивідуального значення. Хоч з падінням республіки з'явилися привілеї, все ж і в пізніших збірниках римського права залишилася вимога, що у праві передовсім треба звертати увагу на
рівність // ("in[umibus] quidem maxime tamen in iure 200
aequitas spectanda..."), і що суддя повинен звертати на "aequitas" більше уваги, ніж на "ius strictum"[5].

Оскільки поняття "aequitas" було дотичне і до політичного стану громадян, і до їх приватних прав, тому "ius

[1]*лат.* [вжитий] природний розум.
[2]*лат.* рівність.
[3]*лат.* Привілеї не повинні призначатися (Ціц. "Про закони", III).
[4]*лат.* звільнені люди.
[5]*лат.* суворе право.

aequum"[1] уявлялось як ідеал і "aequitas" було відокремлюване від "ius". Що ж розуміли римські юристи під "aequitas" в цьому окремому значенні? Відоме загальноприйняте положення, що в кожному праві вказані межі, у яких особа повинна вміщувати свої інтереси; це і є "ius strictum"[2].

Але цей чіткий бік права не відповідає тому законові, який вимагає рівности. Цю протилежність "ius strictum" римляни позначили назвою "aequitas". На противагу "ius", "aequitas"[3] є перенесення в закон того, що необхідне за силою нових життєвих стосунків. Отож, "aequitas", на відміну від "ius", являє проґресивний бік права. Претор був представником цього проґресивного початку у праві "aequitas". Як тільки у матеріальному стані громадян відбулися зміни, за якими позитивне право робиться неправдою, тоді претор мав право переносити це "aequitas" у суворе право. Таким чином, "aequitas" є "ius gentium"[4] і "ius civile"[5].

Ідея про природне право є звичайний вияв римського ґенія, джерело цього права лежить у "ratio naturalis". Суворе римське право розглядало стосунки лише між одними римлянами, але у Римі було багато іноземців, потрібно було визначити "ius gentium" – право, придатне для різних народів. Виходило, що ні римське право, ні іноземне не могло бути прийняте за норму. Тому римські юристи повинні були звернутися до природного принципу права. При цьому римські юристи вживали ідею "ius naturale"[6] як добру заміну закону, а не як суперечливий філософський принцип.

Так відбулося "ius gentium". Ця ідея "ius gentium" приводила до тями римлян головним чином внаслідок стосунків з іноземцями. Із цих торгових стосунків утворилися спочатку звичаї, які потім досягли міцности права. Пізніше право в цьому розумінні було сформульоване в "responsa prudentum"[7] і в преторських едиктах. І таким чином, римське право ставало "ius commune omnium hominum"[8]. Внаслідок такого походження права юридичний ґеній римлян був такий же великий, як і ґеній, [пов'язаний із] завоюваннями. Право і воєнна сила йшли поряд і взаємно доповнювали одне одного. Мірою того, як римська держава накладала свою

[1] *лат.* рівне право.
[2] *лат.* суворе право.
[3] *лат.* рівність.
[4] *лат.* міжнародне право.
[5] *лат.* цивільне право.
[6] *лат.* природне право.
[7] *лат.* відповіді розумних.
[8] *лат.* загальне право всіх людей.

могутню руку на інші // держави і робила їх своїми про- 201
вінціями, туди посилалися претори, які своїм правом формулювали загальне право, примирюючи засобом "aequitas" право завойованих народів з римським правом. Таким чином, "ius naturale", "ius gentium" і "ius civile" постійно взаємодіяли. Внаслідок цієї взаємодії римське право отримало універсальний характер, за яким воно застосовується у житті кожного народу. Ця універсальність римського права виникла від того, що воно розглядає особу "in abstracto", абстрагуючись від усього приватного, наприклад, від релігії, держави і т. п., воно є переважно "ius civile". Нема потреби нагадувати, що громадська спільнота, на відміну від держави, має універсальне значення, тому що її інтереси стосуються власности, торгівлі, шлюбу і т. п., а це займає увесь світ.

Характер діяльности римських юристів. Гільденбрандт каже: "Основою всієї вченої діяльности римських юристів і ключем до розуміння її є переконання, що людське життя має органічний характер. Ця основа більше передбачається, ніж говорять про неї римські юристи, та вона є скрізь". Але варто лише поглянути в "corpus iuris"[1], і ми побачимо, що, навпаки, римський юрист має справу лише з абстрактними і взагалі не з органічними стосунками. У греків і в епоху до християнства життя склалося органічно; навпаки, староримський дух мав погляд на суспільне життя близький взірцеві механічному, а не органічному.

1) Особа зі своїми зацікавленнями розглядається так, що кожний спирався на "suum cuique"[2]. У праві були дві особи, що постійно суперечили одна одній: одна наказує, друга виконує обов'язки. Цей механічний напрямок обумовлювався тим, що в самій основі римської держави були закладені елементи, морально не зв'язані.

2) Ляйбніц, прекрасний знавець римського права, порівнює його з геометрією за тонкість, ясність, чіткість і глибину визначень. Це порівняння вказує на те, що треба шукати у римському праві. Саме воно разом з чеснотами поділяє і всі вади геометрії, яка займається формальними стосунками. Геометрично точна наука, але їй властивий гіпотетичний характер: у ній якщо дане одне відношення, то необхідно визнати й інше; точно так само, як логіка не дає пізнання, але якщо дані дві думки, то мусить з'явитися і третя думка.

Такий же гіпотетичний характер має і римське право: і тут, якщо дані визначення стосунків, то з них обов'язково

---

[1] *лат.* збірка права.
[2] *лат.* кожному своє.

мусить випливати таке, а не інше ставлення. Наша євро-
202 пейська наука відрізняється // тим, що до стародавньої грецької геометрії ми приєднали науки реальні. Такою ж рисою реальности повинне відрізнятися й наше право від римського права. Отже, досконалість римського права, як і всякої формальної науки, незаперечна, і в цьому розумінні воно є найціннішим продуктом людського ґенія. У стародавньому світі ми маємо від грецького ґенія логіку (Арістотель) – норму для розуму; від римського права – норму для волі. Як норми для розуму відділилися від органічного життя, так і норми для волі, так і римське право абстрактне і тому має універсальний характер. Є і органічні елементи, але вони належать не самому римському праву, яке в своїй суті не могло бути не гіпотетичне.

Ми знаємо, що римляни приймали від завойованих ними народів без розбору всякі релігійні переконання. Як це могло бути? Це можливо лише в тому разі, коли ми як в релігії, так і в праві тримаємося принципу завоювання. А це можливо лише тоді, коли ми зовсім байдужі як до ідеї релігії, так і до ідеї права, коли питання про право залишаємо збоку. Але без цього гіпотетичного характеру римське право не мало б універсальности. Тому і римське право ми не повинні вважати зразком досконалости. Кант розвиває філософію права у дусі римському, принцип якого такий: якщо ти не можеш позбутися товариства з кимось, то вступай з ними в таку спільність, де кожний зберігає своє право – це "[sua] iustitia". Це глибоке визначення завжди присутнє у римському праві. Але природно, що якщо необхідно буде зіткнутися з кимось іншим в особистих інтересах, то за римським поглядом "suum cuique" буде визначатися не через "ars boni et aequi"[1], але з даних емпіричних стосунків.

Зауваження до "corpus iuris". В кожному разі римське право не було зовсім формальне право. Тому в різних збірниках римського права ми зустрічаємо різні погляди на право. Взагалі слід зауважити, що в збірниках римського права (наприклад, в "corpus iuris") немає системи. У них, без сумніву, є єдність, але не та внутрішня єдність, яка могла б перетворити ці збірки на струнку наукову систему права. З вивченням цих збірників виникає запитання: наскільки грецька філософія мала вплив на організацію римського права?

Блюнчлі у своєму "Словнику" говорить: "Ми знаємо, що римське право виробилось і розвинулося з особливостей римського життя, з самородного ґенія римлян. Головна його перевага полягає в його життєвій мудрості. Римським юрис-

[1] *лат.* мистецтво добра й справедливости.

там ніколи не спадало на думку кинути філософський погляд на право. Правда, у римському праві є // багато стоїчного, 203
але ця філософська система залишилася без впливу на розвиток правових визначень. Можна сміливо сказати, що все, що є в "corpus iuris" стоїчного, те не суть юридичне, і що в ньому є юридичне, то не є стоїчне". Я повністю погоджуюся з тим, що в більшості випадків філософські визначення у "corpus iuris" мають лише формальне значення. Але не можна не визнати, що стоїчна філософія більше відповідає ґенію римлян, ніж ґенію греків, хоч початок її був покладений у Греції. Стоїцизму властивий моральний пуризм і моральний ригоризм, те ж саме є і суттєвою властивістю римського духу. Тому не можна не відкидати того положення, що стоїцизм був чужим римським юристам. Вони відчували у стоїцизмі щось своє, римське. Справедливо тільки те, що у римських юристів не було нічого метафізичного.

Та й взагалі, метафізика була чужою практичному ґенію римлян, так що навіть у Ціцерона, великого римського філософа, проникнутого ідеями грецької філософії, ми зовсім не знаходимо метафізичних роздумів. Отже, ми обов'язково повинні визнати присутність філософського елемента у "corpus iuris". Вона відбилася чи могла відбитися: 1) у визначенні загальної ідеї права; 2) у класифікації і організації права; 3) у думці римських юристів про найвищі джерела права; 4) у вченні про обов'язки або санкції права; 5) у визначенні загального змісту права, вищих принципів права; і, нарешті, 6) у визначенні суб'єкта права.

1) Визначення загальної ідеї права римськими юристами. Не лише від стоїків, але й від Платона і Арістотеля римські юристи запозичили визначення права, що вчить: "ius est ars boni et aequi". Це "ars boni et aequi"[1] нагадує Платонове і Арістотелеве "το δικαιον"[2], яке охоплює все, що є достойним у приватному житті людини і в її стосунках з іншими людьми. У цьому розумінні "ius як ars boni et aequi" далеко не відповідають тим нормам права, які створені в "corpus iuris"[3]. Для римлян право є система штучних взаємин. Зі стародавніх часів до сьогодні стоїть питання про те, щоб знайти загальну, незмінну норму права; але це питання до цього часу залишається нерозв'язаним.

Досі "suum cuique"[4] визначається або через "boni et aequi"[5], як у греків або, навпаки, із випадкових взаємин людей. Останнє властиве сухому, формальному праву рим-

[1] *лат.* мистецтво добра й справедливості.
[2] давньогр. чесність, гідність, справедливість.
[3] *лат.* збірка права.
[4] *лат.* кожному своє.
[5] *лат.* добра і справедливості.

лян. Без сумніву, у житті римлян не існувало егоїстичного розмежування сфер права. У римлян право також спи-
204 рається на принципи моралі. Найновіші // системи права (наприклад, система Канта) говорять про неґативні норми права. Але ці теорії не можуть спиратися на римське право. Римляни не могли задовольнитися одним лише неґативним правом. Це доводиться тим, що в Римі були цензори, сторожі моральности, які стежили за особистою поведінкою громадян і у разі ганебних вчинків піддавали їх громадській ганьбі. Моральний вирок цензора особливо переслідував народних сановників. У цьому принципі цензорської влади висловлюється думка, що і право потребує чистоти й суворости моралі.

Все ж не можна стверджувати, що все римське право, за своїм духом підходить під визначення: "ius est ars boni et aequi"[1]. Знамените: "volenti non fit iniuria" і "quod ex iure exitur, nemini facit iniuriam"[2] глибоко характеризує формалізм римського права, на користь якого були допущені певні обмеження. Звідси виходить, що римське життя проходило у постійному хитанні між "ius"[3] і "aequitas"[4].

Ульпіан визначає справедливість таким чином: "Iustitia est constans et perpetua voluntas, ius suum cuique tribuendi"[5]. Згідно з цим визначення справедливості маємо у Ціцерона: "Quae animi affectio, – говорить він, – suum cuique tribuens, atque hanc, quam dico societatem coniunctionis humanae munifice et aeque tuens, iustitia dicitur (De mal. et bon. lib. V, cap. XXIII)[6].

У цьому визначенні ми знаходимо наукове і відповідне духові римського права [положення]. Науковий елемент тут той, що слід мати на увазі внутрішню правомірність волі, а не одне лише порушення права іншого; отже, що право має своє місце не стосовно одних лише зовнішніх, випадкових взаємин людей. Право не є

[1] *лат.* право є мистецтво добра й справедливости.
[2] *лат.* Хто чого бажає, це його право; все, що діється згідно з правом, нікому не завдає несправедливости.
[3] *лат.* право.
[4] *лат.* рівність.
[5] *лат.* Справедливість є постійним і незмінним прагненням за кожним визнавати його право.
[6] *лат.* Справедливістю називається такий стан душі, коли кожному віддається своє і водночас щедро і рівною мірою захищається злагода людської спільноти ("Про межі добра і лиха", кн. V, розд. XXIII).

"forum externum"[1], як думають позитивісти. Таке право не було відомим ні грекам, ні римлянам. І ті, й інші бачили у праві внутрішню правомірність волі. Таким чином, і в цьому відношенні право формальне входить у внутрішній живий стосунок із моральними принципами життя. Ульпіан каже: "Quae facta laedunt pictatem [extimationem] verecundiam nostram, et, ut generaliter dixerim contra bonos mores fiunt, nec facere non passa credendum est".[2]

Отже, за стародавнім римським поглядом, у звичаї лежить норма права. Лише з часу Канта леґальність і моральність були протиставлені одна одній, і з цього часу почалися пояснення римського права. Саме правознавство Ульпіан визначає так: "Iurisprudentia est divinarum atque humanarum rerum notitia, [iusti atque iniusti scientia]"[3]. Це визначення юриспруденції є простою переробкою Ціцеронового визначення філософії: "sapientia // est rerum divinarum 205
et humanarum scientia"[4].

З цього методу щодо визначень видно, що в Ульпіані ми маємо справу не з точним філософом. Втім, це перероблення визначення філософії надзвичайно різко і глибоко характеризує все римське право. Ціцерон, у якого Ульпіан запозичив і по-своєму передав визначення філософії, був філософ не самостійний, він запозичив свої філософські ідеї у греків. Але для греків, справді, філософія є наука абсолютна – "rerum divinarum et humanarum scientia"[5]. Для римлян така абсолютна наука є юриспруденція. Що для римлян правознавство мало таке ж абсолютне значення, як для греків філософія, – причина цього абсолютно зрозуміла. Рим і світ були тотожні, у римському пантеоні зосереджувався релігійний культ народів усього стародавнього світу, римський громадянин був громадянином усього світу, а під кінець імперії громадяни всього світу зробилися римськими громадянами.

Тому в Ульпіановім визначенні права, яке науку права ставить на місце філософії, виразився увесь дух римлян, які все найвище і найсвятіше підводили під основи права. Перероблюючи Ціцеронове визначення філософії, Ульпіан знав, що робив; у ньому говорив істинний римлянин, для

[1] *лат.* зовнішній форум, зовнішній суд.
[2] *лат.* Ті вчинки, що шкодять нашій дорочесності, доброму імені й авторитетові і, я сказав би, суперечать добрим звичаям, слід вважати неприпустимими і не робити.
[3] *лат.* Юриспруденція є уявленням про речі божественні й людські, знанням справедливого й несправедливого.
[4] *лат.* Мудрість є знанням речей божественних і людських.
[5] *лат.* знання божестенних і людських речей.

кого не було нічого вищого і святішого за право. А між іншим від цього "anomeos"[1]у права виходив "anomeos" держави; а від "anomeos"'у держави виходив "amoneos" царя. Особистість імператора зробилася тим самим предметом обожнювання: сваволя імператора стала правом. Отже, основу цієї глибокої деморалізації, що згубила Рим, ми знаходимо у самому дусі римського народу.

2) Класифікація права. "Corporis iuris pars"[2], розглядаючи право з різного погляду, поділяється на "ius naturale, ius gentium, ius civilie"[3]. Останнє поділяється ще на "ius strictum" і "ius aequum"[4]

Що стосується "ius naturale"[5], то його визначення, зроблені римськими юристами, збереглися у "corpus iuris"[6], а саме: а) Ульпіан каже: природне право є те, якого природа навчила всіх тварин, бо право не є власністю одного людського роду, але і всіх тварин, які народжуються у небі, на землі і у морі. Звідси бере початок спілка чоловіка і дружини, яку ми називаємо шлюбом, звідси народження дітей, виховання. Це право відоме, як ми бачимо, й іншим тваринам. У цьому визначенні природного права ми бачили незаперечний вплив стоїцизму, для якого природа
206 є щось божественне. Досконалість // природи вимагає, аби за кожною істотою визнавалося право з нагоди її народження.

Це природне право поширюється як на всіх тварин, так і на людину. "Ius istud non humani generis proprium, sed omnium animalium"[7]. Зміст цього права є природним інстинктом. Що робить тварина, спонукувана інстинктом, те і є її природним правом. Так і людина, згідно з природним правом, спільним їй з тваринами, має право на все, чого вона бажає і чого може досягнути. Отже, в Ульпіана звичайна природа, звичайний природний потяг є принципом права. Цей юрист, визнаючи за право інстинкт природи, надто погано усвідомлює різницю між правом і природними потягами людини. "Ius naturale" в розумінні необмеженого сваволя природних потягів найменше відповідає духові римського народу і права.

[1]*лат.* беззаконня.
[2]*лат.* частина збірки права.
[3]*лат.* природне право, міжнародне право, цивільне право.
[4]*лат.* суворе право і рівне право.
[5]*лат.* природне право.
[6]*лат.* збірка права.
[7]*лат.* таке право властиве не лише людському родові, але й усім тваринам.

Тому в "corpus iuris", де взагалі "ius naturale" визначається з різних позицій, ми знаходимо інше ймовірне визначення природного права. Часто "ius naturale" означає порядок життя, оскільки він вимагається порядком природи, а не сваволею людини. Це визначення природного права значно глибше і правдивіше від Ульпіанового визначення. За цим визначенням природне право є сукупність норм життя, встановлених не людиною, а самою природою.

Третя якість природного права, визначена римськими юристами, є те, що "ius naturale" охоплює права, які дані в природному розумінні ("ratio naturalis"[1]). Нарешті, римські юристи визнають, що "ius naturale" збігається з "aequum et bonum"[2]. Так, [апостол] Павло каже: "Quod semper aequum ac bonum id est ius naturale"[3].

Отже, ми бачимо чотири хвилі у розвитку ідеї природного права: 1) Природне право, що диктується інстинктом природи і спільне як людині, так і тварині, полягає у задоволенні фізичних потреб, оскільки це задоволення бажане і можливе. 2) Природне право є сукупніть норм, встановлених об'єктивною природою. 3) Природне право дане у природному розумі, норми якого повинні лежати в основі права. 4) З поняття "ius naturale" в останньому сенсі виходить, що воно універсальне, незмінне і що воно постійно справедливе і незмінне для всіх.

"Ius gentium"[4] у "corpus iuris" визначається таким чином: а) йому підпорядковуються всі вільні [люди]; б) воно визнається всіма народами; в) воно диктується природним розумом ("ratio naturalis"). Таким уявляється "ius gentium" у
// "corpus iuris". Але з історії ми знаємо, що воно виникло 207
зі стосунків римлян з іноземцями. Для римських громадян у їхніх взаєминах існувало своє римське право, яке не поширювалося на іноземців. А тим часом римляни вступали в різноманітні стосунки з неримлянами, і з часом ці взаємини дедалі більше і більше ускладнювалися.

На цьому ґрунті виробились ті норми права, які годилися для всіх взаємин. Ці загальні для всіх народів норми права отримали назву "ius gentium". Чим же відрізняється "ius gentium" від "ius naturale"? У "corpus iuris" "ius gentium" часто нічим не відрізняється від "ius naturale": "ius gentium" називається "ius naturale" і навпаки – "ius naturale" називається "ius gentium". Але інколи буває можливість поміти-

[1] *лат.* природний розум.
[2] *лат.* рівне і добре.
[3] *лат.* те, що завжди рівне і добре, є природним правом.
[4] *лат.* міжнародне право.

ти різницю між цими двома видами права. Саме "ius gentium" відрізняється від "ius naturale" визначенням, яке взяте із принципу і доцільності.

Крім цього основного поділу права ми знаходимо ще другорядні підрозділи "corpus iuris" – право поділяється на "ius publicum" і "ius privatum", на "ius scriptum" і "ius non scriptum", на "ius commune" і "ius singulare"[1], і нарешті, на право на особи, речі і дії.

"Ius publicum" і "ius privatum". "Ius publicum" є право, предметом якого служить римська держава. "Publicum ius est, quod ad statum rei Romanae spectat"[2]. Навпаки, "ius privatum" означає ту царину права, де окрема людина є мета для самої себе. Основою цього поділу служить думка, що є щось корисне для держави й інше щось, корисне для окремої людини. "Status rei Romanae"[3] є принцип "ius publicum"; "singularum utilitas"[4] є принцип "ius privatum". Деякі кола приватного права такі, що у охороні цих прав зацікавлені не лише певні особи, але й держава. Звідси виникає такий поділ "ius privatum": одні кажуть, що "ius privatum est, quod ad singularum utilitatem spectat"[5]; інші визначають його інакше, кажуть, що "ius privatum est, quod ad singularum voluntatem spectat"[6]. Останнє визначення вказує на те коло прав, де ініціатива позову належить людині і її сваволі. Те, що зв'язане з певною волею, і є, власне, приватне право.

"Ius scriptum" і "ius non scriptum"[7]. "Ius scriptum" є взагалі всякий писаний закон. Під іменем "ius non scriptum" римляни розуміли ті юридичні правила, які пізнаються і зберігаються у звичаях і керують життям. Отже, під "ius
208 non scriptum" розумілася сукупність правил // стосовно яких не було свідомо вирішено ні народними зборами, ні сенатом, ні магістратом – чи виконають їх чи ні. Якщо "corpus iuris" вимагає, щоб право не суперечило добрим звичаям, то це означає, що воно не повинне бути суперечним неписаному законові.

[1] *лат.* публічне право, приватне право, писане право, неписане право, загальне право, індивідуальне право.
[2] *лат.* Публічне право – це таке право, яке стосується добробуту Римської держави.
[3] *лат.* становище, добробут Римської держави.
[4] *лат.* публічне право, вигода окремих [осіб].
[5] *лат.* приватне право – це таке [право], яке стосується вигоди окремих [осіб].
[6] *лат.* приватне право – це таке [право], яке стосується волі окремих [осіб].
[7] *лат.* право писане, право неписане.

"Ius commune" і "ius singulare"[1]. Цей поділ дуже затемнений і не має великої ваги, хоч сам у собі має значення. Річ у тім, що "ius commune" точно тримається всередині абстрактної юридичної царини; це є право загальне для всіх. Але з цього загального права виділяються деякі окремі правомірності, що суперечать думці загального права. Припустимо, що людина має загальне право, але інколи вона має таке коло прав, у якому вона стоїть поза загальним правом, хоч в інших стосунках вона не може бути вилучена з дії загального права. Це право, встановлене "contra iuris rationem"[2], називається "ius singulare".

Права на особи, речі або дії ["ius, quod ad personas vel ad res vel ad actionem pertinet"][3]. Щодо цієї класифікації права, оскільки воно стосується або особи, або речі, або дії, то ця класифікація входить до всіх підручників. Треба зауважити, що всяке право є право стосовно особи, оскільки ця особа діє. Право стосовно речей і дій суть лише застосування права до дійової особи.

3) Вищі джерела права. а) Природне право має своїм джерелом природний розум, тобто "[...] iura sunt divina quadam providentia constituta"[4], кажуть римські юристи. Під природою у римлян розумівся незмінний стан речей, як вони нам даються; римські юристи під природою розуміли стосунки речей, постійний і вічний стан речей, не як ми їх розуміємо, але які вони є самі в собі. б) Для "ius gentium"[5] джерелом є народи і держави, оскільки вони згідні у деяких правових стосунках; такому, наприклад, визначенні, як шлюб, народження і виховання дітей, про самооборону. З цих правових стосунків складається "ius gentium". в) Стосовно "ius civile"[6], то воно випливає із правомірної діяльности членів окремої держави.

4) Основа обов'язкової сили права. Цікавим є дослідження про те, як римські юристи розуміли питання про обов'язкову силу права. З якої нагоди людина відчуває себе зобов'язаною робити те, а не інше? Звідки право отримує свою санкцію, яка примушує людей поважати право?

Як, наприклад, є три // види права, так є і три основи 209
обов'язкової сили його. Кожне право черпає свою санкцію у своїй

[1] *лат.* право загальне, право індивідуальне.
[2] *лат.* всупереч правовому принципу.
[3] *лат.* право, що стосується осіб, речей або дії.
[4] *лат.* є права, встановлені якимсь божественним провидінням
[5] *лат.* міжнародне право.
[6] *лат.* цивільне право.

основі. Так, "ius naturale"[1] має ту основу, що людина кориться богові і природі. "Ius gentium" засноване на тому, що всі народи і держави є частинами одного людського роду і що частини повинні коритися цілому, або, іншими словами, воно засноване на згоді всіх народів стосовно деяких визначень права. "Ius civile" знаходить свою санкцію у згоді членів даного суспільства.

Отже, все зводиться до трьох видів так званої "consensus"[2]: а) злагода з природою (стоїчне) і з богом (пантеїстичне) є санкцією "ius naturale". б) Злагода різних народів і держав у деяких визначеннях права є санкцією "ius gentium". в) Нарешті, "consensus" членів одного суспільства складає санкцію для "ius civile". Але "consensus" може розумітися або як злагода, або як угода. Чи передбачають римські юристи, що згода відбувається внаслідок угоди?

Оскільки це питання залишається не поясненим, то ми подамо тут декілька думок. Згода, звичайно, може бути наслідком угоди, і в цьому випадку право буде мати своє джерело в угоді. Але, з іншого боку, "consensus" може бути наслідком єдности національних моральних інтересів, а тоді право знаходило б свою санкцію лише в моральній гідності особи. Тому "corpus iuris"[3] говорить, що не "consensus" є джерелом права, але визнання особистости і її моральної гідности. Так, "bona fides dictorum conventorumque constantia et veritas"[4] вважають за "fundamentum iustitiae"[5].

Загальний зміст права. То у чому ж полягає ідея права? До яких небагатьох визначень звести величезні кодекси законодавства? Ульпіан увесь зміст права зводить до трьох звичайних вимірів, він каже: "Iuris praecepta haec sunt: honeste vivere, alterum non laedere, suum cuique tribuere"[6]. За своєю практичністю, за своєю точністю і стислістю це визначення ввійшло у праці про право у нових юристів і філософів.

Визначення суб'єкта права. У "corpus iuris" з цього приводу є мало свідчень, але і з них можна зробити потрібний висновок. А саме: суб'єкт природного права є будь-яка людина. Для "ius gentium"[7] суб'єкт права є будь-яка людина. Для

---

[1] *лат.* природне право.
[2] *лат.* згода, консенсус.
[3] *лат.* збірка права.
[4] *лат.* чисте сумління певних договірних сторін, а також послідовність і чесність.
[5] *лат.* основа справедливости.
[6] *лат.* Настанови права такі: чесно жити, не завдавати шкоди іншому, віддавати кожному йому належне.
[7] *лат.* міжнародне право.

"ius civile"[1] суб'єкт є громадянин певної держави. Ось незаперечні сліди присутности філософського елементу у збірниках римського права, що дійшли до нас. Він, безперечно, переважає у вказаних нами пунктах, але ніколи глибоко не входив у сам зміст правових визначень, тому що стоїцизм у римському // праві був лише духом, властивим взагалі 210
римському ґенію. Повністю на філософському ґрунті з римлян стояв лише один Ціцерон.

Ось загальні риси, які проходять в розумінні ідеї права стародавнім світом. Згідно із зауваженнями Геґеля, філософія греків мала об'єктивний напрямок. Вона питала про суть речей, а не про спосіб пізнання речей суб'єктом. Тому, що таке право "in objecto"[2] – ось питання, на яке відповіла стародавня філософія.

[1] *лат.* цивільне право.
[2] *лат.* об'єктивно.

ПРИНАГІДНІ ДУМКИ І ВСІЛЯКІ СПОСТЕРЕЖЕННЯ

ФІЛОСОФСЬКИЙ ЩОДЕННИК

1858 – 1860

Переклад із німецької



ПЕРЕДМОВА

Памфіл Данилович Юркевич (1826–1874) – найвидатніший український філософ XIX століття. Він вів щоденники або нотатники російською та латинською (з 1848), німецькою (1858–1860), російською (1863–1866) мовами. Усі ці нотатки, у яких немає жодних записів особистого характеру, можна розглядати як філософські щоденники, оскільки за своїм змістом вони стосуються здебільшого філософських питань і проблем. Щоденники, які Юркевич писав російською мовою, містять у собі насамперед перекладені виписки з німецьких і французьких творів, а також цитати з російських джерел, і тому їх можна розглядати як довільну збірку законспектованих уривків. А щоденник, писаний німецькою мовою, скоріше справляє враження самостійної праці мислителя.

Безперечно, щоденник, що його вів Юркевич німецькою мовою з 2 лютого 1858 р. по 28 листопада 1860 р. під заголовком "Принагідні думки і всілякі спостереження", посідає серед усіх його щоденників особливе місце. Це місце зумовлене, з одного боку, його німецькомовністю, а з другого – оригінальним добором думок, що містяться у цьому щоденнику. Завдяки своєму бездоганному знанню німецької мови Юркевич мав можливість безпосередньо вивчати й глибоко розуміти німецьку філософію, і весь його надрукований і ненадрукований філософський доробок свідчить про ґрунтовне і всебічне знання ним як цієї філософії, так і характерної для неї багатопланової постановки питань. Поряд із знанням німецької мови та філософії Юркевич також володів французькою мовою і міг вільно читати французьких авторів в оригіналі. Наприклад, П'єра Жозефа Прудона (1809–1865), якому він присвячує декілька сторінок свого щоденника.

Глибоке знання мов і філософії було для Юркевича підставою і вихідним пунктом для критичного осмислення низки важливих філософських проблем, про які в ті часи сперечалися у Німеччині й Франції. Ставлення П. Юркевича до цієї дискусії в жодному разі не є тільки рецептивним. Воно розгортається у самостійну позицію, що свідчить про його надзвичайне філософське обдарування. Отже, німецький щоденник Памфіла Даниловича Юркевича не є тільки місцем філософської рефлексії чужих думок, що трапились йому під час читання або якимось іншим способом. Він є насамперед майстернею мислення, оскільки рефлексія чужих думок завжди пройнята і супроводжується у Юркевича власними самостійними розмірковуваннями.

зв'язку з цим варто нагадати, що Платон визначав думання як розмову душі з самою собою. Аби краще зрозуміти складну ситуацію зустрічі Юркевича з німецькою філософією, варто бодай коротко охарактеризувати, в якому стані була філософія у Німеччині й наскільки той стан передано у щоденнику Юркевича. Слід також коротко спинитися на праці П'єра Жозефа Прудона.

В історії нової німецької філософії кінця XVIII століття перше місце посідає постать Іммануїла Канта (1724–1804), вирішальне значення якого для новітньої європейської філософії не викликає жодного сумніву. Юркевич займався філософією кенігсберзького мислителя особливо ретельно. Він не тільки ґрунтовно вивчав його праці, а й переклав "Пролегомени до будь-якої майбутньої метафізики", а також написав біографію Канта. Однак ні переклад, ні біографія не були надруковані. Значення праці Юркевича щодо теоретичного опрацювання філософської спадщини Канта важко переоцінити. Адже воно спричинилося до першого справді критичного рецензування його філософії на теренах духовного розвитку усього східнослов'янського регіону. Тому не дивно, що на цьому тлі в німецькому щоденнику мислителя порівняно часто згадується ім'я Канта. Особливо там, де Юркевич досліджує й розкриває значення ідеї в філософії, і де прозирає початкова форма того критичного засвоєння Канта, що досягла своєї кульмінації в 1865–1866 роках у статті Юркевича "Розум згідно з наукою Платона і досвід згідно з наукою Канта". Сприйняття філософії Канта в праці Юркевича, безперечно, не слід розглядати ізольовано від його рецепції філософії Платона, яку він також дуже ретельно досліджував, як про це свідчить німецькомовний щоденник, де Юркевич посилається на діалектику Платона.

Після філософії Канта в щоденнику значну роль відіграє насамперед німецька післягеґелівська філософія. Саме по смерті Геґеля 1831 р. закінчилася одна з найплідніших епох європейської філософії й почалася друга епоха післякантівської філософії. Прихильники Геґеля поділилися на різні групи, що вели між собою запеклу боротьбу. Проти ідеалізму Геґеля, а також проти учень Фіхте і Шелінґа виникла опозиція, уособлена філософією Якоба Фрідріха Фріза (1773–1843), Йогана Фрідріха Гербарта (1776–1841) та Артура Шопенгауера (1788–1860). З числа цих філософів у німецькому щоденнику Юркевич у зв'язку з питанням про логічну, моральну і психологічну основу метафізики один раз згадує Гербарта, хоча його твори він дуже ретельно вивчав. Шопенгауера, навпаки, він згадує і цитує частіше.

Інша опозиція проти Геґеля, яка була Юркевичу ближ-

чою, ніж опозиція Фріза, Гербарта і Шопенгауера, утворилася у школі так званих теїстів. Зберігаючи діалектичний метод, теїсти поєднували іманентність абсолютного з трансцендентністю Бога, чого вимагав досвід християнського віросповідання. Бог присутній у кожному творінні, але водночас він мусить від цього творіння докорінно відрізнятися. Бог споконвіку, а не лише завдяки розвиткові світу є самосвідомою особистістю й вільним творчим духом. Бог не потребує світу для своєї досконалости, він творить від надміру своєї доброти. Тому для теїстів філософія розпочинається не з порожнього поняття буття, як це робить Геґель у своїй "Науці логіки", а з поняття живого Божества. Найважливішими представниками цієї відомої філософської школи є Християн Герман Вайсе (1801–1866), з основного твору якого "Філософська догматика або філософія християнства" (Ляйпциг, 1885) Юркевич цитує у своєму щоденнику декілька рядків, і Імануїла Германа Фіхте (1796–1879), з яким він (Юркевич) пізніше листувався.

Аж до середини XIX століття філософія в Німеччині загалом користувалась високим авторитетом. Вона привертала до себе велику увагу, яка, щоправда, раптово пішла на спад, зосередившись на природничих науках, що знову заволоділи громадським інтересом. Через це філософія за короткий час втратила свій високий престиж у німецької громадськости, і це трагічне становище відобразилося у так званій суперечці про матеріалізм. Ця суперечка досягла свого апогею, коли фізіолог Рудольф Ваґнер (1805–1864) на ґеттінґенському зібранні природознавців у 1854 році в своїй доповіді "Про створення людини і субстанцію душі" виступив проти матеріаліста Карла Фоґта (1817–1895). Основною тезою його доповіді було положення про те, що фізіологія не має жодних підстав заперечувати походження людини від двох створених Богом людей – Адама і Єви, і наявність нематеріальної безсмертної душі. Фоґт відповів своїм памфлетом "Віра вугляра і наука". І хоч німецька громадськість з великою увагою спостерігала за цією суперечкою, сама дискусія провадилась на дуже низькому філософському рівні. Причиною цього було, мабуть, те, що професійні філософи трималися осторонь від неї. Вони здебільшого були стурбовані тим, аби поновому осмислити світ, що змінився завдяки злетові природничих наук. Крім Теодора Фехнера (1801–1887) тут насамперед варто назвати Германа Лотце (1817–1881), який свого часу був найавторитетніший із живих німецьких філософів у європейських і позаєвропейських зарубіжних

країнах і який також глибоко вплинув на філософський світогляд Юркевича[1].

Філософська система Германа Лотце, який вивчав у Ляйпцигу медицину і філософію у Християна Германа Вайсе і з обох дисциплін захистив докторські дисертації, а з 1844 р. по 1881 р. викладав в університеті Ґеттінґена, коротко кажучи, є немовби проміжною сполучною ланкою між спочатку суб'єктивним, а згодом і об'єктивним ідеалізмом та механістичним осягненням природи. У цій системі можна виокремити пункти відліку. Вона (система) опирається на поняття "даного" у філософії Гербарта, запозичує окремі елементи з Платонового вчення про ідеї, застосовує вчення про схематизм і апріорні форми розуму з філософії Канта, а також частково користується діалектикою Геґеля. А в кінцевому підсумку, вчення Германа Лотце засвідчує свою спорідненість із філософією Ляйбніца, особливо в тому розумінні, що здійснення значень і будь-яка реалізація сенсу взагалі пов'язані у ній з причинним зв'язком. Але для Лотце незаперечним зразком наукової точности завжди є природничі науки. Для створення своєї філософської системи Лотце потратив майже сорок років. Але уже перші його філософські праці, як, наприклад, "Метафізика" (1841) і "Логіка" (1843) містять у собі її основоположні ідеї. Обидві ці праці Юркевич вивчав дуже докладно. "Метафізику" він повністю переклав російською мовою, а "Логіку" згадує у своєму німецькомовному щоденнику.

Підведемо короткі підсумки сказаному. 1) Наслідки другого видання "Логіки" Лотце (1874) для історії німецької філософії важко переоцінити. Як новокантіанська традиція, зокрема, її Південно-західна школа (Вільгельм Віндельбанд, Генріх Рікерт, Еміль Ласк та Бруно Баух), так і феноменологічна традиція (Карл Штумф і Едмунд Гусерль) спирались на "Логіку" Лотце, а Мартін Гайдеґер називає її 1912 р. "основною книгою з сучасної логіки"[2]. Згідно із свідченнями учнів Мартіна Гайдеґера, він на питання про те, що потрібно читати, щоб вивчити філософію, радив читати "Логіку" Лотце. Те, що Юркевич звернувся до філософських праць школи Лотце, стає зрозумілим не тільки з його посилання на "Логіку" цього гідного уваги мислителя, а насамперед, із стилю німецької мови щоденника філосо-

[1]Про вплив Лотце на Юркевича вже вказував київський філософ Густав Шпет. Порівняй: Густав Шпет. Философское наследство П. Д. Юркевича. Вопросы философии и психологии. 125, (1914), сс. 653 – 727, особливо сс. 689 – 690.

[2]Martin Heidegger, Frühe Schriften /Gesamtausgabe, Band 1/, Frankfurt am Main, 1978, 23.

фа. Юркевич писав добірною німецькою мовою, яка знову й знову нагадує глибокодумний і водночас дуже точний філософський стиль мови Лотце. А стосовно галузі власне логіки, то Юркевич у своєму щоденнику спирається і на Лотце, і на історика філософії й логіка Генріха Христофа Вільгельма Зіґварта (1789–1844) та його "Посібник для лекцій з логіки" (Тюбінґен, 1835).

Ці короткі й далеко не повні посилання на стан німецької філософії тих часів і на характер відтворення її проблематики в німецькомовному щоденнику Юркевича свідчать про те, що він творчо сприймав і розвивав найкращі елементи цієї філософії, які набули поширення у європейському мисленні. Але поряд із питаннями метафізики, логіки, філософії, релігії й психології Юркевич також активно цікавиться і напружено займається питаннями соціальної філософії – проблематикою суспільства, держави і права. Про це свідчать його пізніші лекції з історії філософії права. У німецькомовному щоденнику цей інтерес Юркевича виявляється, насамперед, у його інтерпретації П'єра Жозефа Прудона і в коротких посиланнях мислителя на Олександра Івановича Герцена (1812–1870). Юркевич аналізує передусім основні ідеї праці Прудона "De la justice dans la Revolution et dans l'Eglise" ("Про справедливість у революції і в церкві"), що вийшла друком 1858 р. у Парижі. Спочатку він констатує, що Прудон відокремлює від церкви і її трансцендентного поняття справедливости соціальне життя, яке базується на справедливості. Потім Юркевич сам ставить питання про сутність справедливости.

Вихідним пунктом для пояснення сутности справедливости для Прудона є почуття власної гідности. Згодом це почуття стосовно інших людей стає почуттям людської гідности взагалі. Крім того, справедливість для Прудона є "почуттям нашої гідности у ближньому". Від усіх інших почуттів справедливість відрізняється тим, що вона створює противагу егоїзмові й здійснює необхідність, що передує усім іншим почуттям. За словами самого Прудона, "Почуття і утвердження нашої гідности спочатку в усьому, що належить нам, а потім в особі нашого ближнього, не враховуючи божество або спільноту – ось, що таке право"[1]. Для Юркевича це тлумачення справедливости суперечить тому твердженню Прудона, згідно з яким справедливість полягає у підпорядкуванні індивідуальних інтересів вимогам цілого. Заключне слово щодо цієї суперечки між Юр-

[1]Pierre Joseph Proudhon, De la Justice dans la Revolution et dans l'Eglise, Paris, 1858, I, 172.

кевичем і Прудоном має лишитися переважним правом власного дослідження автора цієї "Передмови" у повнішому обсязі. У зв'язку з цим варто відзначити тільки те, що гідною уваги є духовна вільність Юркевича, який у своєму щоденнику обговорює авторів, про яких у Російській імперії за царського режиму Миколи I відкрито говорити було небезпечно. Під ключовим словом "владарювати" Юркевич сформулював у щоденнику свій власний незалежний погляд на кінцеву мету релігії й держави: "Не керувати, а привертати, не нав'язувати, а розвивати, не підкоряти, а звільняти – це кінцева мета релігії й держави"[1]. Але питання про вільність людини, як визнає Юркевич в іншому місці, є одним з найскладніших питань філософії.

У своєму щоденнику, написаному німецькою мовою, що його з повним правом можна назвати філософським щоденником, Юркевич порушив не тільки філософські питання й проблеми в буквальному значенні цього слова. Тут він також записав свої думки з приводу педагогіки Йогана Генріха Песталоцці (1746–1827) та Адольфа Дістервеґа (1790–1866), висловився стосовно античної мітології й німецької літератури, зокрема, щодо Ґете і Шілера, яких він теж цитував.

Ці не суто філософські думки й цитати є ще одним свідченням духовного розкрилля Юркевича. Його німецькомовний щоденник є важливим документом духовного становлення і навіть більше того – майстернею живого філософування мислителя. Деякі засновки, що містяться у ньому, Юркевич розробив у пізніших своїх статтях; інші місця, які він не зміг належним чином опрацювати, варті того, аби їх ще раз детально осмислити.

РОЛАНД ПІЧ

[1] Дивись щоденник, с. 695

ПРИНАГІДНІ ДУМКИ І ВСІЛЯКІ СПОСТЕРЕЖЕННЯ

ПЕРШИЙ ЗОШИТ

1858 РІК

ВИХОВАННЯ

Другого лютого. Загальним переконанням нашого часу є думка, ніби справжнє виховання має бути самовихованням, самоосвітою, вільним внутрішнім розвитком та саморозвитком. Ця велика ідея мріла вже перед Сократом, який своє мистецтво виховання назвав *мистецтвом баби-сповитухи* і під час своїх занять віддавав значну перевагу самовитворенню істини з душі учнів. Бекон[1] також був захоплений цією ідеєю, щоправда, в дещо об'єктивнішому вияві, адже він замість використання готових систем утвердив *винахід* як мету науки, тобто як вільний, самостійний рух у сфері знань. Оскільки метод викладання *Песталоці*[2] вважається епохальним, то для мене у певному відношенні важливим є те, що *Песталоці* навіть принцип саморозвитку, тобто розвитку учня з його власних сил, застосовує на практиці як шкільний метод, відповідно перетворюючи теоретичне переконання на дію та справу. До речі, в його методах існує певна однобічність, яка виявляється в тому, що він пробуджує у своїх учнях лише потребу та внутрішню схильність до самостійного набуття світогляду та досвіду, а наглядна самоосвіта лише сприяла цьому. Але ж ніякої або принаймні замало ваги надавалося *мисленню* та *осмисленню* цих самостійно набутих поглядів. Я охоче погоджуюся з тим, що придушування та притлумлення живого потягу до власного світосприйняття, навіть спостережень, нехтування живою природою, будь-якою дійсністю було однією з найгрубіших помилок схоластичного методу виховання. Одначе я вважаю, що уявлення, створені самостійно чи радше набуті, ніяк *безпосередньо* не пов'язані з мисленням, що мислення навіть за багатих і свіжих уявлень може залишатися недосконалим.

[1]*Френсис Бекон* (1561-1626) – англійський філософ і державний діяч.

[2]*Йоган-Генріх Песталоці* (1746-1827) – швейцарський педагог.

Третього лютого. У викладанні справа більше залежить від *мислення*, ніж від *осмисленого*, і через *форму* матеріалу дух мусить бути переведений у напруження та з певним зусиллям переключений від пасивности до активности, каже Шілер. 9-та частина "Гори".[3]

Навряд чи подобається ця істина, яку певною мірою висловив Сократ, що мислення та уявлення протистоять одне одному; а в Геґеля– мислення знімає уявлення, в шкільній системі Песталоці – здійснює.

Доказ

Все або багато чого може бути нав'язане людині ззовні; лише *хід доведення*, якщо він чогось вартий, неможливо нав'язати ззовні, він має бути внутрішньою дією. Погляньмо лише, скільки всього понадоводило людство! Навіть найгостріші суперечності все ж отримали свої доведення! А якби вони були сприйняті пасивно, а не вироблені самостійно, то неможливим було б жодне переконання; істина входила б у мій дух лише ззовні, я не брав би участі в її виробленні, брав би все лише ззовні, випадково – як думку, так і доказ, тобто повне переконання.– Це, мабуть, має бути зазначене. – Це може пролити світло на ідею мислення.

4 лютого. Як узгодити індивідуальний розвиток із загальнолюдським, особливо із загальним характером нашого мислення? Людина мусить бути особою; певною особистістю, що не розчиняється в загальному, і при цьому вона повинна залишатися людиною – це означає виявляти у собі, у своїй індивідуальності загальнолюдську природу.

ЗАГАЛЬНЕ ТА ОСОБА

Керування

Не керувати, а привертати, не нав'язувати, а розвивати; не підкоряти, а звільняти – це кінцева мета релігії й держави.

Абстракція

Слово та пам'ять – це те, що робить можливим абстрактні поняття; адже поняття, утримуване як знак, як слово, іде від споглядання; щоб слово стало поняттям, мусить споглядатись його значення. Вираз: *я це не розумію*, означає не більше, як: я не маю жодного інтелектуального

[3]Порівн.: Friedrich Schiller. Von den notwendigen Grenzen des Schunen besonders im Vortrag philosophischer Wahrheiten. In: Die Horen. Eine Monatsschrift. Hrsg. von Friedrich Schiller. Jg. 1795, 3 Bd., Neuntes Stück, Tübingen, 1795, 113.

сприйняття щодо цієї назви, або я не можу узгодити це сприйняття з іншими сприйняттями і загалом з іншим сприйнятим і усвідомленим.

Образ у мисленні

9 лютого. Мислення та слово мають бути нерозривними. Людина думає, тому що вона внутрішньо розмовляє. Все в нашій душі має форму, образ; те, що існує, саме тому супроводжується певним виразом. Де немає виразу, там немає також і нічого реального. Я охоче згоджуюсь, що можу схопити суть чи помислити машину, не маючи змоги її назвати. Але я не стверджую, що тут відсутня будь-яка назва, бо крім мовної назви, котра поза сумнівом не стосується даного випадку, є й інші назви, форми й образи, закорінені в нашій фантазії, в нашій свідомості. Той, у кого є якесь відчуття, має також і форму для вираження думок. Можливо, так само правильним є зворотнє твердження: той, у кого немає жодного відчуття, не має також ніяких думок для його вираження. Люди, які народилися німими, мають у кожному разі свою мову, позаяк вони мислять, хоча це й не мова слів, а мова рухів, або жестів, що бере образи з органу зору, дотику, як це переважно буває у німих чи сліпонароджених.

Релігія гуманности

9 лютого. Основу релігії гуманности складають *шість чеснот*: мислення, позбавлене забобонів, любов до людей, сумирність, толерантність, благодійність, побожність. Релігія Будди встановлює шість досконалостей: милосердя, моральність, знання, активність, терпіння та любов.

Віруючому його справа здається справою Бога, справа супротивника – справою диявола: невже ж за цих обставин віра в чорта не є шкідливою?

Релігійно-моральне переконання є в людині не якоюсь якістю, якою вона відзначається в той чи інший час, від якої вона іноді може відмовитися, а становить іманентну її духові субстанцію її мислення та дії (Адольф Дістервеґ)[4].

Шталь[5]: "Для одиничної душі ніщо не є фундаментальним, окрім лишень граничної тліючої іскри віри, яку

[4]Фрідріх-Адольф-Вільгельм Дістервеґ – (1790-1866) – німецький педагог.
[5]Фрідріх Юліус Шталь (1802-1861) – німецький філософ права й політик.

розуміє тільки Бог, і котру не можна сформулювати".

12 лютого. Чому дух не здатен уявити собі походження матерії з нічого та її перетворення на ніщо? Вічність матерії, нескінченність простору та часу – це необхідні уявлення або думки, але не досвіди.

Вільність

21 лютого. Одним з найважчих питань філософії, безперечно, є питання про вільність людини. Те, що воля є вільно природженою здатністю, що в людській душі існують лише набуті особливі вольові сили, вольові вияви, *volitiones*, які дані лише через схильності та потреби душі та ними вмотивововані, та які тільки в останніх із двох можуть зародитися й розвинутися – це для сучасної філософії – вирішена справа. Якщо ж, виходячи з цього погляду, розглядати психічну вільність як незалежність від зовнішнього тиску, оскільки діяльність людини має обумовлюватися схильностями та внутрішніми пориваннями, які, будучи справді обґрунтовані та злиті воєдино, все ж мусять бути сильнішими, ніж зовнішнє примусове враження, то зовсім не зрозуміло, як можлива моральна вільність чи вільний вибір. Бо вільний вибір для новітньої філософії – це не що інше, як боротьба у свідомості двох або більше схильностей та прагнень, а успіх у цій боротьбі випаде на сторону сильнішого з них, так що людина в цей момент просто не здатна зробити іншого вибору. Це, звичайно, означає те, що про вільний вибір не може бути більше мови, що все при цьому необхідно визначено якоюсь домінуючою схильністю. Одначе я думаю, що моральна вільність може бути врятованою лише тоді, коли ми беремо до уваги мету як моральний мотив; адже при цьому першопричина дії має передувати самим вчинкам і в цьому відношенні *суто теоретично* їх обґрунтовувати та визначати. Згідно зі своєю характерною особливістю, мета знімає наполегливий вплив прямо протилежно спрямованих поривань та нахилів, тобто немовби на *задньому тлі* наявні первісні причини. Дія, яка визначає боротьбу схильностей не між собою, а з усвідомленою метою, є тим, чим обумовлюється моральна вільність. Мету дано нам разом з поняттям; вона не є тільки свідомістю наших прагнень, вона закорінюється в *об'єктивному*, тобто в усвідомленні та знанні дійсности; прагнення та нахили самі стосовно осмилення є об'єктом. Людина вільна лише тому, що вона у своїх поняттях знає про можливість, що є для неї невизначеною і нездійсненно відкритою. З огляду на поняття, що ні в якому разі не є лише накопиченням та синтезом уявлень, людина залишається вільною щодо своєї *психічної*

суті рівно настільки, як і стосовно вишні, яку вона робить плодовитішою та досконалішою завдяки своїм знанням. Поняття знову ж таки не є суто психічним образом, воно має об'єктивну основу безвідносно до суб'єктивних означень.

Одначе це ж можна сказати про мету та моральну вільність. Ця вільність, як це само собою зрозуміло, не є природженою здатністю, не є абсолютною владою – *починати з нічого – absoluta indeterminata.*

Віра згідно з Ґете

2 березня. Дуже влучно, у прекрасних словах, які Ґете вкладає в уста свого Фауста, що відповідає Ґретхен на питання про те, чи він вірить у Бога, висловлює поет сутність нашої віри.

"Хто ж сказати б смів:
Я вірю в Бога!
Спитай попів, спитай мудрців,
Їх відповідь буде мов насміх з того,
Хто їх питав о те...
Хто сміє Го звати?
І хто признати:
Я вірю в Нього!
Хто, у кого чуття в серці скажеться,
Устами поважиться
Сказати: Я не вірю в Нього!
Всеобіймаючий,
Ввесь світ тримаючий,
Чи ж не обняв Він, не держить
Тебе, мене, себе самого?
Чи ж небо там над нами не движить?
Земля під нами твердо не лежить?
Чи ж вічні зорі з неба того
Не шлють нам світлий свій привіт?...
Чувство – се все;
А назва – звук і дим,
Що жар небесний закриває.[6]

Доцільність

Шопенгауер наводить вислів китайського мудреця *Чу-фу-дзе.* У нього спитали про серце Неба, чи можливо його пізнати. На це він відповів: "Не можна сказати, що дух природи позбавлений розуму, але він зовсім не подібний до людського мислення. Якби у Неба (Тен) не було цілеспрямованого духу, то могло б

[6] Й. В. Ґете. Фауст// Іван Франко. Поетичні переклади. Твори в двадцяти томах. К., 1955. т. XV., с. 424-425.

статися, що корова народила б коня, а персикове дерево мало б ознаки груші". Жодного переконливішого арґументу ще й тепер не можна протиставити грубому матеріалізмові. (Див. Артур Шопенгауер, Адольф Корніл)[7].

Віршований розмір (Metrum)

7 березня. Грецький *віршований розмір* визначається відповідно до категорії часу. У новіших римах одна і та ж категорія з'являється двічі, причому у ній повторюються ті ж самі склади – як довгі, так і короткі. То ж чи не має ця категорія відношення до форм нашого мислення?

Поняття та нескінченне

Поняття – то міцна основа, яка започатковує й творить дух. Те, що знаходиться *під* або *поряд* з цією основою, є нескінченним багатством або незмірною безоднею буття, яке ширяє сюди й туди, розливається, діє на нашу індивідуальність у різноманітний спосіб і пробуджує в ній почуття нескінченности, безмежности сущого. Якби почуття нескінченности було суто пасивне, воно повинно було б тільки засвідчити нашу всебічну залежність і випадало б зовсім за межі поняття; диявольське твердження, що розум зовсім атеїстичний, мало б повне право на існування. Тільки релігія залежности, релігія страху була б можливою і суто людською. Тим часом, на щастя, це не так; розум також має певну релігію. Поняття також несе в собі знання нескінченного: 1. Відповідно до свого вихідного пункту, який міститься в самосвідомості, що *прагне* до *нескінченности* і *завжди залишається собою*. 2. Згідно зі своїм кінцевим пунктом, котрий досягається, тільки-но поняття схоплює в собі загальний закон, *розум* буття *знімає матеріальність* та *зовнішні ознаки речей: адже в обох* відношеннях нам відкривається свідомість якогось вищого духовного буття, яка в жодний спосіб у нас не проникає і нас не руйнує як те, що усвідомлене в почутті, але виявляється логічно, розумно скеровуючою і впорядковуючою. Саме тому, що поняття визначається або відноситься у визначаючий або впорядковуючий спосіб до буття, воно від Бога має силу дати абсолютне (чисте) знання. Це знання, яке згідно з вищезгаданим, у природі самосвідомости дається безпосередньо суб'єктивно, а в природі поняття – об'єктивно, підносить-

[7] Adolph Cornill, Arthur Schopenhauer als Ьbergangsformation von einer idealistischen in eine realistische Weltanschauung, Heidelberg 1856, 96-97. Корніл цитує з: Arthur Schopenhauer, Über den Willen in der Natur: zweite, verbesserte und vermehrte Auflage, Frankfurt am Main, 1854, 125.

ся до опосередкованого пізнання через закон причинности.

Релігійний досвід

27 квітня. Коли не раз стверджують, що релігію треба шукати в елементах *почуття*, то на це слід відповісти, що намагання вивести справжній зміст релігійного досвіду тільки з розчленування *релігійного почуття*, було б такою ж марною справою, як і спроба із психологічного аналізу відчуттів червоного або блакитного *розвинути теорію барв*. Релігійна ідея, як і будь-яка інша, спирається на досвід, а саме – на загальнолюдський досвід; вона виникає та розвивається із загальнодуховних та загальнокосмічних моментів; кожен пункт світу (Діяння Апостолів 14, 17, Послання Ап. Павла 1, 18, Св. Євангелія від Матея 6, 26) та духу (Діяння Апостолів 17, 26, Послання Ап. Павла 2, 14) у свій спосіб сприяє утворенню цієї ідеї. Джерело нескінченної ідеї саме є нескінченне. Звідси зрозуміло, що ця ідея повинна мати виняткову життєвість та *енерґію*, як і те, що *суб'єктивні моменти в ній*, тобто не обґрунтовані в *загальнолюдський спосіб*, не так легко знімаються, як це правильно, наприклад, щодо ідей, які, оскільки вони схоплюють тільки одиничне і, отже, завжди формуються в *одному й тому ж напрямку*, точно та певно обмежені своїми моментами.

Час

"Уся дійсність буття ґрунтується на виразному діалектичному запереченні поняття часу. Неминуча влада долання часу, противага до виснажливої влади його плину міститься в усіх дійсних речах – в духовних і тілесних, у живих та, здається, й мертвих. Одначе в усьому кінечному ця влада після кожної миттєвої перемоги знову й знову долається тільки владою часового плину, що неначебто перебуває з нею в постійній боротьбі. Так що влада часу, зрештою, залишає підкореними йому переможницю і все природне, але безперервне відновлення боротьби показує на наявність вищої влади над обома, завдяки якій забезпечується перемога буття над небуттям, життя над смертю". Філософ. догматика Х. Г. Вайсе[8].

Природженість ідеї Бога

Якби ідея Бога була природжена людському духові, тоді б для нього були природжені також і ідеї Провидіння, створення світу, страшного суду, майбутнього життя, – одне слово – весь світогляд. Ця ідея самотньо не протистоїть іншій нашій

[8]Christian Hermann Weisse, Philosophische Dogmatik oder Philosophie des Christenthums, Bd. 1, Leipzig, 1855, 590.

ідеї, а збігається з нею, частково як зумовлююча, частково як обумовлена. Її природженість означала б приблизно те саме, що одна частина нашого розуму була б незалежною по відношенню до всього розуму в цілому, що ця єдина частина розуму залишалась би осторонь від розвитку й формування всього розуму. Через цю нерозривність ідеї Бога з усіма іншими ідеями *Декарт* виводить ідею світу з ідеї Бога. Внаслідок останньої суперечности *Спіноза* стверджував, що частина розуму, де міститься ідея Бога, і є, власне, всім розумом, або що крім цієї ідеї жодної іншої в розумі більше немає. *Декарт* скоротив світ до *протяжности*, яка ні про що не говорить; *Спіноза* в дещо послідовніший спосіб зовсім заперечив ідею світу.

Різновиди істини

1 липня. *Матеріальна* істина є тому, що судження ґрунтується на репрезентативному спогляданні. *Логічна* істина наявна тоді, на мій погляд, коли одне судження має в основі інше судження, а отже, є по суті силогістичним. А якщо обґрунтовуюче судження *матеріально* істинне, то при цьому логічна істина збігається з матеріальною. Чи є потреба вважати цю різницю суттєвою? Далі, розрізняється істина *трансцендентальна* і *металогічна*, оскільки перша засновується на апріорних формах чуттєвости, остання – на *формальних* законах мислення; такими ж є і самі закони мислення, наприклад: *суб'єкт дорівнює сумі його предикацій* (закон тотожности).

Причина

8 липня. *Причина* – єдиний предмет пізнання; *закон достатньої підстави* є єдиний закон пізнання. То ж чи не є це тотожністю мислення та буття?

Необхідний зв'язок судження

9 липня. Чи є тотожним необхідний зв'язок судження зі змістовим буттям предиката в суб'єкті? Далі, якщо судження має бути логічно необхідним, то чи достатньо, щоб його предикат *експліцитно* містив те, що *імпліцитно* приховане в суб'єкті? Я не погоджуюся з цим вченням, яке все ж таки веде до того, щоб припустити ідентифікацію закону тотожности і закону достатньої підстави. 1. *Поняття* – це не закритий у собі організм, який зміг би всі свої складові частини розвинути лише з самого себе. Навпаки, воно росте і дозріває як будь-який інший організм під впливом зовнішніх сил, приймаючи їх у своє нутро, перетворюючи на свою кров. 2. Предикат – не позбавлена самодостатности річ, яка повинна була б набути свого існування в інших і до того ж тільки в цьому

Іншому. Він все ж таки є і чимсь *для себе*, і тому право співвідносити предикат із суб'єктом закладено в обох частинах або обома сторонами судження. 3. Якщо предикат *імпліцитно* міститься в суб'єкті, то цим у жодному разі не вичерпується його логічна вартість, адже він може опинитися там за психічною *асоціацією*, тобто випадково; логічна необхідність його зв'язку з суб'єктом виявляється тоді, коли при цьому усвідомлюється його значення для самого суб'єкта і його місце серед інших предикатів цього суб'єкта. Цим цілком достатньо показується, з одного боку, різниця *між необхідним зв'язком і змістовим буттям* предиката в суб'єкті, з другого боку – *між законом тотожности та законом достатньої підстави. Необхідний зв'язок* є завжди *змістовим буттям.* Будь-яке протилежне твердження не мало б сенсу, не кажучи про те, що змістове буття, якщо воно і безпосереднє, може існувати імпліцитно. Все ж таки, не зважаючи на це, якщо йдеться про логічну досконалість поняття, воно опосередковане, повинно бути зумовлене мисленням та думками, є все ж таки мисленням, ворожим будь-якій посередності. В подібний спосіб те, що опосередковане законом достатньої підстави, є достатнім для закону тотожности, а не навпаки. Коли я з положення про те, що у трикутнику сума кутів дорівнює двом прямим кутам, роблю правильний висновок, що кожен кут у ньому не може бути прямим, то чи цей висновок містився імпліцитно у цьому положенні, якщо він аналітично незаперечний? А висновок про те, що в трикутнику з одним прямим кутом два інші кути дорівнюють прямому? Я так не вважаю. В основному положенні я визначаю всю величину кутів у трикутнику; перший висновок приблизно подає величину кожного кута, другий – точніше визначає величину двох непрямих кутів у прямокутному трикутнику. Лише правило, лише закон я переношу з основного положення до висновків, а не ознаки. Логічне змістове буття – не що інше, як єдність правила чи закону в середині множинности. Якщо річ зазнає зміни, яка повинна бути включеною в її поняття як ознака, то попереднє поняття залишається незмінним доти, поки ця зміна, яка спочатку тільки приблизно усвідомлюється, надається до визначення на основі закладеного в понятті закону, тобто нова ознака не є жодною ознакою, якщо вона не підпадає під певний закон. Якщо нову ознаку неможливо пояснити за певними законами, то виникає питання про причину зміни в речі, тобто відповідно до закону достатньої підстави з самого поняття починається трансформація й перебудова для того, щоб нова ознака змогла обійняти своє місце в понятті.

Поняття та час

23 липня. Оскільки кожне поняття – стан душі, то поняття в душі як її стани йдуть одне за одним або в часовій послідовності. Одначе це відношення важливе не для поняття, а для суб'єкта; бо психічна хронологічна послідовність не є логічною необхідністю. Якщо я кажу: всі люди – смертні, отже і *Кай* також смертний, то тут наступним є його [суб'єкта] логічний висновок як стан душі. Якщо я скажу навпаки: *Кай* – смертний, адже такими є всі люди, то тут наступним є основний засновок як стан душі. Тим часом логічна необхідність в обох випадках є однією й тією ж. Тому цілком правильно назвав *Арістотель* необхідність *вічністю*, адже в ній часова долається форма. Без цього подолання часової форми у мисленні ми ніколи не змогли б вийти поза межі *асоціацій пам'яті*, яким найбільшою мірою властива часова форма. Часова форма є в мисленні лише рядопокладеним, супроводжуючим відношенням, образом або *схемою*. Те, що є необхідним, вважається необхідним в усі часи. Логічний висновок, що є істинним тільки тепер, не містить необхідности. Я усвідомлюю необхідність тільки в *цей* момент часу, висновок з цього – у той другий момент, інший висновок у наступний момент і т. д. Складність *позачасового* мислення полягає саме в тому, що часова форма має супроводжувати будь-яке мислення. Звідси виникає враження, що логічний висновок є певною часовою послідовністю, не зважаючи на те, що при цьому відсутнє будь-яке уявлення про те, що таке об'єктивна, як і те, що таке попередня, суб'єктивна складність.

Ідеальне в прекрасному

9 липня. Чому докладна карта країни – ще не ландшафт? Чому портрет – то ще не детальне, заглиблене в усі подробиці відображення особи? Карті не вистачає єдности, яка є абсолютно ідеальною, портретові – множинности, що є абсолютно реальною, тобто байдужою для ідеї.

Закон достатньої підстави

До чого або для чого достатня? Можливо, для висловлення тези? Але підстава є до того ж душевним станом промовця, наприклад, – воління, почування, бажання, небажання, потреби і т. п. Підставою ми вважаємо те, що є достатнім для істинности мислення чи думки, що, отже, тільки обумовлює і обґрунтовує об'єктивний зв'язок між поняттям та його ознаками, між суб'єктом і предикатом судження.

Силогізм

Тут слід мати на увазі, що силогізм це судження, безпо-

середність якого знімається, в якому тільки й усвідомлюється, що в судженні обґрунтовується зв'язок суб'єкта й предиката, в понятті – зв'язок ознак. Лише цим вищим становленням свідомости, а не специфічною формою мислення, є силогізм. Поет обґрунтовує своє судження не суто логічно, тому він уникає силогізму; а філософ – суто логічно, тобто з допомогою силогізму. Мотивування поета – багатші, обґрунтування філософа – чіткіші. Можна було б сказати так: силогізм не давав би ніякого нового пізнання, якби не було вищого усвідомлення цього самого змісту якимось новим пізнанням як щодо себе самого, так і стосовно *розкриття* суміжних понять. Одначе цілком нове пізнання силогізм дає завдяки тому, що він уникає суб'єктивного або випадкового чи психічного обґрунтування і схиляється лише до об'єктивного, загального та необхідного. Тому силогізм є *органом* науки. Кожне поняття, кожне судження дістає своє наукове обґрунтування лише в силогізмі.

Діалектика

31 липня. Її необхідність зумовлюється: 1. Невідповідністю між уявленням та поняттям. 2. Природою досвіду. Адже він – не просто бачення або слухання, а радше опосередковане мисленням джерело пізнання. Аби сформувати думку, треба зібрати і врахувати дещо розрізнені, певним способом безпосередньо не пов'язані досвіди, зв'язок яких у мисленні не має для себе жодного аналогу в наявній дійсності. 3. Зі швидкістю, яка нами ледве усвідомлюється, ми багаторазово стверджуємо і заперечуємо одну й ту ж думку, переміщуємо її з одного простору мислення в інший, з цього в інше коло уявлень, у різний спосіб синтезуючи її, розчленовуючи тощо.

Мислення прагне до цілісности. В досвіді це ніколи не дається нам у готовому вигляді: до того ж мислення порівнює не самі досвіди, а одне знання з іншим, а саме – *педагогічно*, як було у Сократа, й *історично*, як це помітно на прикладах епох, коли, що дуже важливо, з позірної плутанини думок постає їх більша ясність. 4. Виходячи з цього, Платон визначив діалектику як перехід від явища до ідеї, де спочатку виникає усвідомлення Цілого, повноти буття, як перехід від видимого до невидимого. Якби насправді наше мислення було б не чим іншим, як відображенням позірної дійсности, то воно зовсім було б неспроможним вийти за межі явища. 5. Немає великої розбіжности з Платоном у Арістотеля, коли він обмежує діалектику сферою імовірного, сумнівного, сферою, де достатня підстава для висновку зникає. Адже й для Платона світ

явища не є ніякою абсолютною підставою для істинности ідеї. Значно важливіша та різниця, що Арістотель вважає за можливе обґрунтувати ідею за допомогою завершеної форми. 6. Порівняй метод математика, коли він розглядає багато можливостей, поступово відкидаючи деякі з них, щоб ту, яка залишається, визнати необхідною; або метод для доведення буття Божого, де має перевагу непрямий доказ. 7. Оскільки наші уявлення – завжди кінцевого походження, то нескінченне, що мається на увазі в цих уявленнях, можна визначити лише *діалектично*. 8. Принципи як принципи припускають лише непряме обґрунтування – вони не мають основного засновку. 9. В системі, де Ціле ґарантує окремішнє, метод є *діалектичним*. 10. Можна було б вважати, що логічний висновок рухається зверху донизу, діалектичний навпаки – знизу догори, де, звичайно ж, відсутнє будь-яке споглядання.

Уявлення

Річ уявляється внутрішньо, так, начебто вона була присутньою в нашому спогляданні. Її образ міститься в глибині душі, образ, який завдяки фантазії так ясно й безпосередньо постає перед нашою свідомістю, якби перед нашими очима була сама річ. Уявляти означає відчувати, внутрішньо бачити. В уявленні зовнішня подія віддзеркалюється чисто й безпосередньо, в усій своїй природності, з усіма випадковими, головними й другорядними рисами. Лише мислення долає цю природність, безпосередність та випадковість, оскільки воно питає про причину усвідомленого в уявленні явища, оскільки воно завдяки цьому за межами явища знову проникає в його основу. Мислення не є образом, радше значенням внутрішнього образу на момент його діяльности, його руху. Мислення *відтворює* образ згідно з якоюсь основоположною ідеєю. Так ми, наприклад, відтворюємо світ згідно з певною поширеною ідеєю, бо вона всупереч уявленню не може відтворювати тільки необґрунтований феномен, здатність повинна бути лише *повтореною*, а не *виведеною*..

Індивідуальна думка

Відомо, що в індивіді всі ознаки мають загальну природу; те, що визначає індивід, є безпосередністю привнесених у нас ознак та спосіб їх поєднання. В той час, як деякі ознаки певного індивіда ми цілком свідомо відтворюємо в своїй уяві, інші ознаки та їх комбінації постають перед нашою свідомістю несподівано й мимоволі. Отже, ми маємо річ не лише уявну, але й дану. Якщо сила нашої уяви достатньо потужна, щоб крім ознак та способів їх комбінації, які на-

перед визначені й розтлумачені мисленням, змогти відзначити ті інші ознаки й способи їх поєднання, що, так би мовити, знаходяться поза межами мислення, то наше поняття стає *індивідуальним*, як це трапляється у поета.

"Фауст"

8 серпня. Я розумію *"Фауста"*, як звернення поета до нашого покоління. Фауст – людина з добрим серцем, обдарована винятковим розумом, сповнена шляхетних поривань, але позбавлена віри – втілює в собі образ сучасного людства. Ця людина, через невіру залишається невдоволеною своєю істиною, опиняється в полоні сумнівів та невігластва, позбавлена як правдивої вчености, так і справжнього щастя. Вона розуміє щастя віри й любови, але почуття віри зворушує її серце лише на мить, як солодкий спогад про минулу юність. Кохання її лише занапащує невинну душу, що відповіла на нього своїм чистим почуттям. Усе отруєне *невірою й пов'язаною з ним бездушністю.* Ніщо не задовольняє. Ніщо не заспокоює. Все набридає невгамовному серцю. Лише рух, лише непостійність та боротьбу бачимо ми перед собою й жодного пункту опертя. Чи ж наше покоління позбавлене такого пункту опертя?

Всесвіт прекрасний як у перший день творення; а людина, цей Бог на Землі? Вона просто смішна. Головною причиною її нещасть, що принаймні стосується нашого покоління, є гонитва за неосяжним, прагнення пізнання, яке перевищує наші сили, потяг до дерева пізнання, яке, одначе, не є деревом життя, отже, – *надмірний інтелектуальний розвиток*, що стоїть на шляху безпосередности віри, кохання і суто людської насолоди життям в її повному здійсненні. Одначе злий дух є тим, що завжди прагне лиха, і завжи породжує тільки добро. Це уможливлює враження, що кожне нещастя, кожна непогамована поведінка людини – це явище, яке в жодному разі не віддаляє людину від її одвічного призначення, і яке, мабуть, входить у неї, як засіб виховання та каяття як чистець для егоїзму та різного роду пристрасти.

Пізнання Бога

Якобі[9], каже, що Бог, якого ми знали б, був би ідолом, тобто чимось суто зовнішнім і позбавленим життя. Все, що має якусь внутрішню сутність і пов'язану з нею повноту життя, тобто має душу, є неосяжним. Тільки механічне прозоре для нашого інтелекту, те, що поза цим, занурене у темряву. Звідси походять вислови: таємниця життя,

[9]Фрідріх Генріх Якобі (1743-1819) – нім. письменник і філософ.

таємниця духу; ніхто ж не каже: таємниця трикутника, кола і т. д.

Щастя в історичному огляді

Ми нещасливі, бо надто високо оцінюємо себе; Схід був і залишається таким через те, що недооцінював себе. Тут людина усвідомлює сама себе як якусь нікчемну істоту, яка сумнівається у своїх можливостях до піднесення і вважає своїм обов'язком принижуватися, упокорюватися. Греція, зовсім не знаючи слабких місць людства, гармонійно оберталася в природі, а разом з нею і просто вдовольнялася безпосередньо даною від природи довершеністю людини, красою, сміливістю та правильністю дії, – хоч би там як могло не бути із змістом учинків. Оскільки християнський світ виходить із роздвоєности та руйнації, отже, з найбільш згубного стану й натомість підноситься до його умиротворення, тобто до вищої міри щастя, тут набагато гостріше виявлені протилежності щастя й нещастя, висоти й глибини, піднесення й падіння.

Два напрями мислення

15 серпня. Протилежності – сутність та явище, внутрішнє й зовнішнє, енерґія й дія, форма та матерія, причина й наслідок і т. п. – засвідчують (адже вони здійснюються в одному й тому ж пункті, в одному й тому ж понятті, в одній і тій же речі), що наше мислення неспроможне подолати явне, видиме і перетворити його на сутність. Якби наше мислення було суто *апріорне*, то воно знало б тільки сутність, тільки *деякі речі*, як у Платона: явне було б поглинуте у нашій свідомости сутністю, зовнішнє внутрішнім; ми могли б розглядати кожне явище sub specie aeternitatis. Чи ж це можливо?

Ідея і Кант

23 серпня. Коли *Кант* відмовляє ідеї в будь-якій реальності, то робить він це тому, що відмовляє *досвідові* в будь-якій реальності. Адже досвід у кожному разі є лише нашим *суб'єктивним* явищем. З другого боку, в нього, як і звичайно, найгостріша суперечність полягає в протистоянні між *досвідним* пізнанням та пізнанням, що ґрунтується на *принципах розуму*. Так, наприклад, вчення про Бога мусить виходити за межі будь-якого можливого досвіду. Подивись хоча б Полака 28[10]. Звичайно, це – несилогістич-

[10] Markus S. Polak, Die Unsterblichkeitsfrage, Amsterdam, 1857, 28.

но, якщо ми хочемо, виходячи з однієї пізнаної частини світу, зробити апостеріорний висновок про його цілісність; несилогістичним є і те, коли ми від світу підносимось до Бога як його творця; зрештою, тільки тоді несилогістично, коли пізнана частина світу і сам світ є не чим іншим, як якимось *феноменом пізнання*, нічим реальним: адже з цього феномену пізнання випливає лише сама по собі не-*реальна* ідея, а саме – ідея пізнання, правило пізнання. Такими ж є ідеї світу, божественної Душі; вони є лише *регулятивними принципами* пізнання, безвідносно до реальности, бо в їх основі лежить позареальний досвід. Що ж до згаданої суперечности між принципами розуму й досвідом, то логічним є, з одного боку, коли для *Канта* вона (ідея) залишається необґрунтованою в досвіді, з другого боку, коли він сподівається знайти для неї якусь *трансцендентну, позадосвідну* основу у вільності. Якщо він кінець кінцем на цьому рівні обґрунтував кожну реальність, навіть розпізнав і обґрунтував реальність цього видимого світу, то це означає, що ідея, яка не має повного обґрунтування в досвіді, мусить сама бути визнана останньою підставою досвіду.

Однак висновок про цілісність світу, виходячи з якоїсь пізнаної його частини, в жодному разі не є неправильним ходом думки; бо при цьому береться до уваги тільки закономірність, регулярність, ідея, – все, що не підпадає жодному розрізненню на частину та ціле.

ДРУГИЙ ЗОШИТ

1859 РІК

21 серпня

Порівняння як джерело творення поняття

Порівнювати для того, щоб отримати поняття речі, означає розглядати цю річ у цілісній системі світу, або, точніше, у світі.

Закон тотожности

Оскільки ми не можемо осягнути ні виникнення, ні зникнення, то становлення в жодному разі не є первісною абсолютною категорією, радше воно має перед або за собою щось *позитивне, стверджувальне*: *твердження (positio)*, це: *що* таке – одвіку властиве мисленню, це – значення закону тотожности за Арістотелем. Звідси – вимога *суб'єкта, субстанції, носія* пізнання.

Закон суперечности

Якщо в мисленні виникає суперечність, то у нас більше немає предмета мислення.

Категорії

Вони є метафізичними передумовами мислення про природу речей і їх взаємозв'язок, з допомогою яких воно критично розглядає, обмірковує й коригує чуттєво дане.

Форми мислення

Це способи функціонування мислення; адже чуттєво дане охоче підпадає під передумови.

Зв'язка, суб'єкт, предикат, субстанція, притаманність

Предикат внутрішньо не притаманний суб'єктові як властивість субстанції, а пов'язаний з ним через знання. *Зв'язка* є не чимось реальним, а ідеальним відношенням.

Матеріалізм як гносеологічний метод

У великому павутинні явищ можна зачепити будь-яку нитку і, виходячи з неї, пояснити рух усього павутиння, не питаючи, яка нитка у ньому є перша. Будь-яка вибрана нитка – це матерія, із змін якої треба пояснити все інше. Матеріалізм – у жодному разі не є філософією, оскільки він своїм принципом має суперечливу категорію взаємодії.

Загальне

22 серпня. Загальне ні в якому разі не є *знаком* або *назвою* (nomen) для особливого. Якщо, наприклад, *блакитне й червоне* несумісні в одному уявленні, то це можна сказати про уявлення *якоїсь барви*, тобто оскільки я блакитне й червоне розумію як видові поняття стосовно їх родового поняття – *барва*. Загальне – це те саме, що й річ, про чиї якості йдеться. Звичайно ж, логічна річ, думка, правило, застосування якого тільки й уможливлює досвід.

Уявлення та поняття

24 серпня. В уявленні, як і в понятті, ми маємо цілісність ознак. Але в уявленні ознаки просто узгоджені як рівноправні, а в понятті вони як стосовно до цілого, так і між собою впорядковані відповідно до обов'язково визначеної ступеневої залежности, згідно з тим, як цього вимагає їх значення. Я уявляю собі річ, не заглиблюючись у її суттєві чи похідні ознаки або, точніше, вся ця різниця відпадає для уявлення, натомість у понятті я схоплюю

суттєві ознаки, щоб від них перейти до похідних.

Суб'єкт та предикат

Я кажу: *Сонце сходитъ*, то при подальшому дослідженні справи увага спрямована тільки й виключно на предикат, на поняття сходження, як це звичайно буває при математичних визначеннях руху Сонця. Все інше, що випливає з поняття "сонце", наприклад, яскраве, кругле, при цьому опускається. Отже, в тому судженні йдеться, власне, про *одне* поняття сходження, а суб'єкт – всього лише пункт опертя й відправний пункт для предиката, який і висловлює цілісну думку. Тому розвинені мови позначають суб'єкт через *Він*, адже вони реальний суб'єкт відносять до предиката. Суб'єкт – оскільки він є водночас чимось іншим окрім того, що про нього висловлює предикат, є *реальним буттям*, що знаходиться поза межами мислення.

Якщо мислитель не зважає на цей непроникний для мислення *залишок* буття, то він – *ідеаліст*: він повністю обертається в межах мислення. А якщо він, навпаки, розглядає цей залишок, як такий, що знаходиться поза мисленням, то він – реаліст. У діалектиці Геґеля тільки самі предикати.

Поняття, які взаємно перехрещуються

25 серпня. Це – поняття, які не мають між собою жодного логічно необхідного зв'язку; ні *аналітичного*, ні *вивідного*, а їх зв'язок є лише *можливим*, наприклад, *багатий і щасливий*. Гарний співрозмовник, талановитий оповідач і суто комбінаторний дух, – вони почуваються як удома серед цих понять, які то збігаються, то розрізняються; як і навпаки – логічно побудована голова, що завжди ставить питання про необхідний зв'язок, не буває ні гарним співрозмовником, ні оповідачем, ні істориком.

Логічний матеріал

Сам є логічним, у якому судження свідомости дається на крайній зовнішній межі духовного.

Фантазія: репродуктивна, продуктивна

Репродуктивна *повторює* те, що ми бачили, а продуктивна *модифікує* це ж саме; а обидві вони діють або згідно з *правилом мислення*, або за *іншими* мотивами як бажання, пристрасть і т. ін.

Синтез

Синтез пам'яти й фантазії відтворює або модифікує минуле та дане згідно з *асоціацією* чи іншими психічними мотивами; синтез мислення, навпаки, [здійснюється] згідно з певним правилом, яке вважається для нього загальноприйнятним.

Синтетичні судження

26 серпня. Поняття, які перехрещуються між собою, наприклад, багатий і щасливий, рівний і трикутник, входять у судження *в можливий спосіб* і в цьому сенсі синтетично. Лише завдяки додатковому врахуванню деяких умов вони поєднуються *необхідно* і в цьому сенсі *аналітично*. Приклад: дві просторові величини, що співпадають, рівні між собою. Два трикутники, чиї основні лінії та крайній прилеглий до них кут рівні, також рівні між собою. Власне, кожне так зване синтетичне судження настільки виділене й визначене, наскільки воно стає аналітичним. Метою кожної науки є здобуття найвищої аналітичної формули, із *розгортання якої можна вивести як саму формулу, так і всі емпірично* винайдені закони через їх же рухи та модифікації.

Аналітичні та синтетичні судження

В основі цього розрізнення лежить метафізична передумова, що зміни в речах виникають або з їх природи, а тому їх слід пояснювати *аналітично*, виходячи з їх понять, або засновуються на їхніх відношеннях до інших речей, і тому пояснюються *синтетично*. Наскільки ж далекою до абсолютної є ця передумова, настільки й незначним є це розрізнення.

Аналітичне

Аналітично поводить себе судження, чий предикат знаходиться в суб'єкті як частина цілого, або як первісний зміст, а отже, – поняття роду.

Аналітичне – кожне кількісне судження, в якому, наприклад, ідеться лише про рівне, більше, менше або про рівне й нерівне, якщо при цьому між ними немає жодного нового уявлення, яке треба здолати, щоб розглянути цю рівність.

Теорему Пітагора можна вивести *синтетично й аналітично.*

Ознака та логічне поняття

30 серпня. В кожному судженні слід звертати увагу на те, чи предикат якось збагачує зміст суб'єкта, чи він є абстрактним поняттям, що нічого не додає до змісту суб'єкта. *Останнє* є власне *судженням*, а перше – лише *вислів*. Людина є *розумною*; людина має розум (ознака, зміст). Петро – *людина* (поняття). Останнє судження показує не на зміст,

а лише на правило, за допомогою якого слід шукати змісту.

Прудон

4 вересня.

De la Justice dans la Revolution et dans l'Eglise. Nouveau Principes de la philosophie practique, 1858.

Автор хоче соціальне життя як таке, що ґрунтується на справедливості, бачити відокремленим від церкви та її трансцендентальної справедливости. Ця справедливість, яка (згідно з автором) є певним *соціальним* та *моральним* принципом, не має нічого спільного з емпіричними мотивами вчинків. *Справедливість* – це *"...інтерес індивіда або незначної більшости, особиста гідність була б віддана в жертву суспільному"*.[11]

Дивно! І все ж прагнення до щастя й гідність – то джерела справедливости.

Утилітаризм, який прагне запровадити правила поведінки, виходячи з *фізіологічних, психологічних та економічних спостережень*, нічого не знає про *справедливість*, що за своєю природою – *антиегоїстична*, і, я сказав би – *аскетична*. Ulpian: Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi. Cicero: Iustitia est animi habitus, communi utilitate comparata, suum cuique tribuens dignitatem (Ульпіян: Справедливість – стійка і непохитна воля дати кожному те, що йому належиться. Ціцерон: Справедливість – це викликана потребою загального добра схильність душі в кожному шанувати належну йому гідність). [12]

Прудон додає: – *Право для кожного – це те, що зумовлене його природою, чого потребує його існування та гідність. Справедливість – це визнання кожним цього права, між іншим, визначеного й засвідченого вірою – справжньою матір'ю закону. Право властиве людині як атрибут суб'єкта незалежно від будь-якого суспільного ладу. Закон лише виявляє його і в ім'я віри вимагає до нього шанобливого ставлення. Таким є погляд римлян. А він лежить в основі розуміння [цієї проблеми] і в інших народів. За своїм походженням і у своїй основі право має цілком індивідуалістичну та егоїстичну природу.*[13]

І попри це я хотів би сказати, що ця la conception (концепція) – єдино істинна й природна. Якщо ця первісно юри-

[11]Proudhon, De la Justice dans la Revolution et dans l'Eglise. Nouveau Principes de la philosophie practique, I, Paris, 1858, 64.

[12-13]Порівн. Proudhon, 102.

дична концепція здійснюється вільно, без огляду на позитивний закон і сформований інтерес, або з пошани до людської *гідности* як такої, то вона стає моральною. Навіть утилітаристські принципи можуть перетворюватися на моральні завдяки *цій вільності*, завдяки усвідомленню *обов'язку* як такого. Справедливість Прудона – це щось невідоме людству.

Справедливість, яка *підпорядковує*, мусить все ж таки творити *la fraternite (братерство)*. Як це?

Право старійшин

Одні кажуть: у давнину особистість жертвували державі. Інші, навпаки, вважають, що її надто звеличували. Можливість цих протилежних витлумачень виникає через те, що в давнину будь-яке право було привілейованим правом, привілеєм, гідним якого робило не кожне походження, не кожна діяльність, не кожна життєва мудрість. Тому існували громадяни як привілейовані члени маси, здатні до усвідомлення свого вищого становища, одначе тільки стосовно цієї маси, а не держави як такої, що забезпечувала їм відповідне становище.

Ідентичні положення

5 вересня. Замість закону тотожности треба прийняти *тотожні положення* або судження, які ґрунтуються або на *спогляданні*, або на *рефлексії*.

Загальне поняття

Воно є не порожнім словом, а правилом для формулювання судження. Трикутники бувають прямо-, тупо- і косокутні. Тут міститься загальне поняття: *величина кута* – регулятор мислення, без нього ми отримали б лише нісенітницю, наприклад: *трикутники прямокутні і обійняті сторонами*.

Що і Дещо

Дещо – ні в якому разі не є загальним поняттям, адже воно не дає жодного правила для мислення. Воно є радше знаком кожного предиката, що підлягає використанню, як Що потребується суб'єктом. Коли при цьому зазначається, що Дещо є загальним обсягом, то я не бачу, *що* властиво, і *хто* охоплює цей обсяг; оскільки обсяг так беззастережно й відразу не відноситься до всього або багато дечого, а лише постає як певне правило формулювання, підпорядкування й узгодження судження, його можна віднести до особливого. Те ж саме можна сказати й про буття як категорію.

Поняття виду й індивіду

7 вересня. Якщо ми впорядкуємо індивідів за їх видами, то отримаємо *класифікацію*. А якщо ми маємо на меті перетворити на особливе загальне поняття виду в його особливостях та індивідуаціях шляхом знаходження *окремих* причин, які його *модифікують*, ущільнюють, то це загальне, це поняття виду набуває статусу сутности, типу. А індивідуальне – статусу виявів сутности за даних умов.

Індивід

Наукою, яка завжди дошуковується загального, індивід розглядається як *випадкове* тільки тому, що своїй сутності він *завдячує* загальному або, інакше кажучи, часткове, особливе в ньому мусить все ж таки міститися в загальному щонайменше як можливе. Кожна справді індивідуальна риса має право на існування в індивіді лише остільки, оскільки вона не суперечить загальному. Тільки екземпляри, а не індивіди, є випадковими для науки. *Логіка Новицького, сс. 222–224*, особливо 224 [14]. *Природнича наука* має своїм предметом поняття *виду*, філософія – поняття *роду*. Остання виводить вищі поняття, такі як людина, тварина, зірка, буття з інших передумов, у той час як перша використовує їх для того, щоб заповнити ці ряди, не додаючи їм будь-якого змісту.

Відмінні риси

Ними є або ознаки, означення, як в описовому природознавстві, або *носії*, *вияви* поняття, як у філософії *визначення поняття*.

Одвічність і становлення

Одвічність видів і родів дорівнює одвічному становленню індивідів.

Номіналізм

Загальне є назвою для цілого класу предметів: так у природознавстві.

Протилежності та єдність

Про протилежності не може бути мови доти, доки ми не усвідомимо собі основу їх *єдности*. Також звичайні відмінності, оскільки вони належать до одного і того ж роду, не можуть

[14] Орест Новицкий. Руководство к логике. Киев, 1841, сс. 222-224.

поєднуватися подібно до протилежностей. Порівняй протилежності: *біле й чорне*, відмінності: *біле, червоне й рожеве.*

Закон мислення

9 вересня. І. Будь-яке одиничне остільки має підставу для мислення, оскільки воно виводиться із загального. 2. Будь-яке множинне остільки має підставу або існує для мислення, оскільки воно уявляється *в єдності*. Звідси випливає, що простір і час, якщо навіть і належать до чистого споглядання, однак як певні єдності, як концентрації й обмеження множинного справді наявні для мислення, як трикутник, чотирикутник, число, *тривалість часу*. Все подібне наявне для нас тільки як мисленнєва сутність, але не як споглядальна. 3. Все плинне, все, що постає, остільки має підставу для мислення й існує, оскільки воно може бути віднесеним до сталого, до закону. Отже: ми не можемо уявити ні чистого Ніщо, ні абсолютного Становлення, бо Становлення і Ніщо є співвідносними поняттями. 4. У світі досвіду перед мисленням усе повинно розпастися на два моменти, з яких одне – Внутрішнє, Загальне, Необхідне, Суттєве, Однакове, Незмінне і т. п. належить мисленню, а інше – Зовнішнє, Одиничне, Випадкове, Відмінне, Змінне – належить спогляданню. Перше *іманентне* другому. Порівн. 2 зошит. 24 думка.

Перше – мисленню, друге – знанню.

Сила (Kraft)

Шопенгаурівське поняття сили є тим, що забезпечує філософії її місце в ділянці природничої науки. Сила – це те, що надає основу причинності, тобто, активності. Електрика, наприклад, не є лише явищем тертя двох тіл, вона радше передбачає певну здатну до збудження природу, яка в стані тертя проявляє себе як *це* явище. Між спогляданням умов електрики й спогляданням самого феномена пролягає нескінченність.

Спіноза і Шопенгауер

В причинах задані дії, як передумови містять у собі наслідки. Дія не може очікуватися, оскільки є причини, але вона коли-небудь виникає. Отже, немає жодного розвитку, жодного руху, жодного переходу. Наприклад, у *Спінози* – причини породжують наслідки не з себе самих, а викликають їх у якійсь іншій, здатній до збудження природі, дія дає можливість чекати на себе, оскільки між причиною і її дією є проміжна ланка – надзвичайно здатна до збудження природа. Тому існують збудження, прагнення, схильність, переходи, рухи. Природа є не заклякла, а наповнена життям сутність.

Прудон

Поганство, християнство: третя форма релігії неможлива, оскільки християнство є релігією, доведеною до своєї досконалости.

„Систему політеїстичного суспільства можна визначити як *систему особистої прерогативи або права*. Християнську систему, в якій релігія стала принципом справедливости, можна визначити як *систему особистого приниження або безправности*."[15]

У християнській релігії є тільки обов'язки й ніяких прав. Людина у своїх помислах, учинках – ніщо, *грішна, безправна*. Приниження особистости, її цінности суттєве для християнства, як для поганства – вивільнення її та *особистих* прав. Поганська релігія була тільки *допоміжною для справедливости*, християнська є її *принципом*. Там залишалося щось для людини і її гідности, варто пригадати хоча б *вогонъ Прометея*; тут зовсім нічого, проте все – Богові.

Порівняй як надзвичайні вияви чесноти, з одного боку: Мільтіад, Аристид, Симон, Агесілай, Сократ, Каміл, Фабрицій, Сціпіон, з іншого боку: Пахоміус Гіларіус, Дизо, Симеон Стиліт. Там якості суспільні й позитивні; тут – покаяння й спокути[16]. Врешті решт там – *homo signus* (людина визначна), тут – homo bonus (людина добра), ніде *vir festus* (муж тріумфуючий). „У стародавніх: гордість душі, палка відвага, безжальна помста, *завзятий, гнівний, невблаганний, жорстокий.* У християнстві: *самопожертва, смиренність, умертвіння плоті, самозабуття*, самозречення, каяття, прощення образ, добровільне злидарство, поміркованість, *любов до ворогів, ревність у вірі, побожність, надія, милосердя*"[17]

Моя думка: почуття власної гідности – смиренність, *humilitas*; мудрість у світському житті – навіженство в душі; духовне багатство – духовна нікчемність, духовна зрілість – духовне дитинство, неповноліття, енергійна діяльність – пасивна віддача: (це контрасти двох епох, які можна висловити двома словами: *апотеоз людства* і його *розп'яття*.

---

[15] У повному тексті Прудона, там само, том I, с. 150, говориться: "Систему політеїстичного суспільства, в якому релігійна думка – незважаючи на свою відстороненість, прийшла на допомогу справедливості, можна визначити як систему особистої прерогативи або права. Християнську систему, в якій релігія досягає всієї своєї повноти і стала принципом справедливости, принципом, якого не може зректися жодна віруюча душа, можна визначити як систему особистого приниження або безправ'я".

[16] Proudhon, 155.

[17] Proudhon, 157.

Почуття і утвердження нашої гідности спочатку в усьому, що належить нам, потім в особі нашого ближнього безвідносно до Бога чи суспільства – це є право.[18]

Це, однак, суперечить наведеному вище визначенню справедливости як підпорядкуванню цілості. Порівн.: 4. *справедливість – це почуття нашої гідности у ближньому.*[19] *Забагато.*

Я вважаю: право, справедливість, обов'язок – у такій послідовності вони йдуть одне за одним.

Насправді, за Прудоном, справедливість є рівністю, оскільки вона ґрунтується на ідентичності природи.

Бідність і багатство

Держава може до такої міри зменшити бідність, наскільки це зло припускається конституцією, і обмежити збагачення тільки до тієї межі, після якої воно суперечить конституції.

Справедливість, любов

Справедливість – це *беззастережність вільних* прагнень, любов – їх *тотожність.*

Логічна, моральна, психологічна основа метафізики

Метафізика має свою основу або в логіці, або у філософії моралі. В першому випадку вона є логічним поясненням і врівноваженням досвіду, порівн. *метафізику* природи Канта, метафізику моралі, *вчення* Гербарта *про реальне.* Я розглядаю метафізику Геґеля як *теорію* досвіду. В другому випадку метафізика є знанням про надчуттєве. Коли говорять: божество є іманентним природі, то це мусить означати: я знаю тільки теорію природи. До цієї подвійної основи метафізики можна додати *психологічну*, яка прагне подати метафізику як факт.

16 вересня. Ми, які *суб'єктивно* є рівні, чи є ми такі з необхідности? Прудон стверджує це.

Обопільність послуг[20] є також їх рівністю? Здається, Прудон це передбачає.

"А чи колись максима справедливости має виявитися ідентичною максимі щастя?[21] Прудон це підтверджує. Звичайно, нерівність у людській спільноті все ж таки залишається фактом, хоч би що там не казав Прудон.

Держава може визнати нас рівними в *правах* і перед

[18]Proudhon, 172.
[19]Proudhon, 157.
[20]Proudhon, 272.
[21]Proudhon, 272.

законом, але не в обдаруваннях, здоров'ї, жорстокості. Держава може створити рівні можливості для розвитку суб'єкта, але не самих суб'єктів.

Кожен – відповідно до своїх здібностей, кожна здібність – відповідно до праці, – проголошує Сен-Симонізм[22]. Якщо ми залишимо вирішення цього завдання природі, то ми матимемо *економічну фатальність*. А якщо ми, навпаки, винайдемо орган влади, який визначатиме і оцінюватиме *здібності й працю* кожного, то ми отримаємо державу Сен-Симона як дійсно створену на зразок *робітнього будинку*. Таким чином, ми втрачаємо будь-яку *індивідуальність* і успадковуємо суто варварське правило: хто багато має, нехай тому багато й дається.

Справедливість відновлює нам порушену рівність у правах і перед законом.

18 вересня. Спосіб, у який пан Прудон хоче зробити власність, що може бути добута різними способами, навіть випадково, юридичною або правомірною, коли він визначає ціну *квартирної плати відповідно до домовлености сторін або природи предмета*[23], досить переконливо засвідчує, що він заради держави жертвує індивідом, і це тому, що, на його думку, справедливість, з одного боку, є *підпорядкованістю* цілому й загальному, з іншого боку, становить собою будь-яку, без винятку, моральність. У той час, як, на загальне переконання, справедливість повинна лише гарантувати контракт між домовласником і квартиронаймачем, а в разі його порушення відновлювати, вона мусить, за Прудоном, насамперед створити той самий контракт, тобто надати йому морального моменту правомірности, порядности, обопільности вигоди – цей момент добросовісности досі збережено для вільного спілкування поручителів. *Принцип* Прудона, доведений до його універсальности, знищив би будь-яку власність і передав би її державі.

25 вересня. Завдання суспільства полягає не в зміні *душ*, а в створенні *рівноваги* (balance). Першим повинно займатися християнство. *Прудон*. Мій погляд: передбачувана *рівновага* – правильне поняття, тільки сумнівно, чи може вона встановити *рівність* і чи може сама встановитися з допомогою різних штучно обмежених гарантій?

[22]Proudhon, 279.
[23]Proudhon, 312.

Основа філософії

28 вересня. Вона потрійна: логічна, теологічна й психологічна.

Стародавні Боги[24]

Фатум, Парка, Necessitas (Необхідність), Sors (жереб, доля) або Fors (випадок, випадковість), Фортуна, Мойра, Ананке (Неминучість) і т. п.

Прудон

1. Єдність або ідентичність морального і юридичного принципу як такого є справедливість.

2. Ця справедливість повинна визначати *економічну* рівновагу, рівновагу можливостей і обов'язків: будь-яка рівність і вільність встановлювалася б тільки тоді, якби справедливість була особою, або Богом, який з допомогою дива керує людськими справами. Без цього дива справедливість була б чимось деспотичним, оскільки вона не є жодним моральним принципом.

3. Автор розрізняє економічні сили і їх природну взаємодію та справедливість як силу, яка надає рівноваги цій взаємодії.

4. Державна влада є *колективна сила*, яка подібно до будь-якої сили в тілах, у якійсь праці, що здійснюється багатьма і т. ін., повинна регулюватися законом, у даному випадку законом справедливости. *Соціяльна влада* колективної сили не містить у собі самій справедливості, надто мало її у власності, ремеслі та всіх економічних потужностях.

5. Немає жодної різниці між політикою і економікою.

Інтуїтивне і доказове пізнання

Якщо ця класифікація вичерпна, то ми мусимо прирівняти доказове пізнання до мислення як такого, що здобуває знання не безпосередньо від природи речей або *інтуїтивно*, тобто споглядально, а шляхом опосередкованих дискусій, виведень, низки висновків і т. ін.

Уявлення як Constructio

За Локом ми з простих уявлень, тобто з *наочних*, утворюємо складні: 1) за допомогою *поєднання* багатьох простих; 2) за допомогою *зіставлення* однієї речі з іншою; 3) за допомогою *абстракції*. Отже, всі ці уявлення є продуктами поєднуючого, порівнюючого, абстрагуючого мислення. Звідси випливає, що все, що наявне у нашій свідомості, не обов'язкового потребує свого носія чи репрезентанта в окремому наочному образі; воно радше може мати свого пред-

[24] Proudhon, 375.

ставника або носія в конструктивній діяльності мислення, напр., *війна*, підступність, праця. Ці уявлення *сконструйовані* на основі дрібних спостережень. Більшість понять виникла, мабуть, завдяки мисленню *відношення*, а не шляхом поєднання ознак. Існують безознакові поняття.

Прометей за Платоном

3 грудня. Коли з'явилися боги, вони із *землі й вогню* створили смертних людей і доручили *Прометею й Епіметею* відповідно наділити їх силою. *Епіметей* просив надати йому право самому завершити цю працю й після того, як *Прометей* погодився, він, у своїй нерозважності, даремно витратив усі сили на нерозумних тварин. Прометей помітив це тільки тоді, коли сталася біда. Він одразу ж викрав у *Атени й Гефеста* вогонь разом з умінням його використовувати і дав його людям. Згодом Зевс, за сприянням *Гермеса*, додав до цього ще й політичну та моральну мудрість.

Еллада і Рим у Біпарта[25]

Згідно з цим оповіданням, людина, власне, подібна до тварин і відрізняється від них завдяки *цивілізації*, яка починається з використання вогню і завершується політичною і моральною мудрістю або ж технічною (зумовленою використанням вогню), політичною і моральною діяльністю. Одначе це не те, що виокремлює людей із тварин.

Цивілізація розглядалася як нове творіння, оскільки первісне *титанічне* людство, що складалося з безбожних *гігантів*, незграбних *циклопів*, людоїдів – *лестригонів*, було знищене, і замість нього *Зевс* створив нове покоління.

Тим часом існують *гіперборейці й ефіопи*, що населяють прекрасну країну чудес, таку, як *земля обітована*, спогад про первісний райський стан людства, рештки останнього золотого віку.

Один з титанів *Япет*, представник *духовного життя*, мав чотирьох синів: *Атланта, Менетія, Прометея, Епіметея*. Вони символізують основні типи душі: *Атлант* – завзяту впертість, *Менетій* – непохитну відвагу, *Прометей* – передбачливість, *Епіметей* – необачність. У битві з Кроносом сини Япета повинні були зазнати поразки: Атлант змушений був удовольнитися тим, що підтримував своєю головою небосхил. Прометей, протилежністю якого був

[25]Georg Bippart, Hellas und Rom. Ein Grundriss des klassischen Alterthums für die studierende Jugend. I. Band. Land und Volk, Staat und Familie, Religion und Kultur der Hellenen, Prag, 1858.

Епіметей – адже підступність і сліпота невід'ємні одна від одної – приєднався до Зевса, аби лукавством отримати те, що він та інші титани не досягли завдяки силі. Не змігши обдурити Зевса під час розподілу жертовних тварин, згодом викравши вогонь, щоб підпалити жертву, він разом з усіма людьми був покараний через створену *Гефестом* і прикрашену *Атеною* жінку.

Девкаліон, син *Прометея*, Гелен – син *Девкаліона*, або ж точніше самого Зевса й *Пірри*, дружини Девкаліона. З Гелена починається епоха героїв, епоха відродженого після зіпсованости й занепаду, спорідненого з богами людства; його найбільшою окрасою був зарахований до сонмища богів *Геракл* – засновник цивілізації, справжнього культу, рятівник людства.

Те ж саме означають п'ять епох.

Золоте покоління жило як щасливі боги.

Срібне – пихате між собою і зарозуміле у ставленні до богів.

Бронзове – грубе, жахливе, велетенське, схильне тільки до руйнування.

Покоління *героїв* – хоробрі мужі, що знайшли свою смерть у битві під Тебами і Троєю.

Залізне – добре і лихе, останнє завжди перемагало; під кінець люди народжувалися з сивим волоссям; постійна деґрадація і знесилення.

Між іншим, боги і люди – *один* рід, який виник у результаті *космогонічного* процесу від *Океану і Тетіди* як первісних істот або ж із *хаосу*.

Оскільки *Зевс* володіє небом, Посейдон – *морем*, *Аїд* – царством мертвих, а *всі боги нероздільно – Землею*, то тим висловлено слушну думку, що Боже осяяння найкраще виявляє себе на Землі, серед людей.

Гестія – незмінне буття; *Деметра* – одвічне становлення, мати Персефони, яка щороку повертається із царства мертвих, гарненької *Гори* – символу одвічного відродження й смерти.

Діоніс або *Вакх*, його дружина *Аріадна*. Він – Бог виноробства, як *Деметра* має відношення до життя рослин, підкоривши його постійному розвитку-розквіту, зів'яненню і відмиранню.

Загальне і особливе

26 грудня. Вчення Ерліха про призначення людини 11,26: "Будь-який розвиток особливого із загального відбувається

або шляхом розкладання найближчого і віддаленого змісту цього загального, або через відношення загального до даного особливого шляхом роз'яснення його обсягу"[26].

Цей приклад визначає логічне співвідношення загального й особливого. Розвиток обсягу й змісту, або *співвідношень*; адже багато понять, здається, означають не що інше, як ці *співвідношення*, так що часто залишається незрозумілим, мають вони чітку різницю між обсягом і змістом, чи ні.

1860 РІК

Закон тотожности

9 січня. А=А не є судженням, де суб'єкт уводився б у предикат, але воно означає усвідомлення змісту як достатньої основи для суджень і мислення. В основу кожного окремого положення і цілого ряду положень, наприклад, вірша, системи ми кладемо цей простий, *основний зміст*, цю просту думку, так що ми все особливе й різноманітне як другорядне і предикативне будуємо тільки на ній, на цій основі.

Мислення має здатність до ущільнення

Цей спосіб *визнання* змісту, як чогось простого, є справжнім джерелом *необхідности* мислення, є умовою будь-якого абстрагування або основою його можливости. Якщо все-таки, незважаючи на це, ми пізнаємо суб'єкт із його предикатів, то проти цього немає заперечень. Це тільки доводить, що наше мислення не є абсолютною здатністю, таким, що могло б розвинутися з себе самого, із свого самостійно складеного змісту; далі, що воно є здатністю, яка характеризується *відношенням*, а не споглядавням, завдяки якому було б у стані споглядати свій об'єкт *безпосередньо*, просто, без *дедукції*. Всупереч *absolute Ich=positio Фіхте*, наперекір містикам. Визнання мислення відбувається за ініціативою досвіду, тобто у певній взаємодії з даним. Отже тільки за наявности цього даного ми усвідомлюємо будь-який зміст, що підлягає визнанню. Іманентне мислення. Звідси стає зрозумілим, чому ми не в змозі уявити *Ніщо*; адже саме для того, щоб уявити Ніщо, ми повинні визнати *певний зміст*, тобто, щось уявити. Чи ж не тому *буття* є першою категорією мислення? В жодному разі; ми усвідомлюємо певне буття, яке має ті чи інші властивості.

[26]Johann Nepomuk Ehrlich, Lehre von der Bestimmung des Menschen als rationale Teleologie, Teil 2, Wien. 1845, 26.

Становлення

Буття, як особливе, у тому сенсі є становленням, у якому воно не є єдністю буття й ніщо.

Абстракції

Математичне тіло з ознакою протяжности, *фізичне* – з ознаками просторовости, ґравітації й інерції, хімічне – з такими ж самими ознаками і з ознакою споріднености, органічне – з процесом асиміляції, тваринне – з обміном речовин.

Висновок

20 лютого. Як правило, він формулюється в комбінації нинішнього, теперішнього випадку з попередніми досвідами. А по-друге, він є комбінацією теперішнього випадку з *ідентичним* або *синтетичним положенням*, чия всезагальність передбачена. Але перше дає лише очікування, яке, звичайно, підпирається за допомогою різноманітних моральних та естетичних уявлень.

Загальне

28 лютого. *Усі люди смертні* – означає, що не всі ті люди, яких я помічав і т. п., а всі ті люди, які колись можуть стати предметом досвіду, смертні. Тим часом те ж саме положення можна було б висловити так: оскільки я думаю, а не тільки бачу, оскільки я знаю, що всі люди і т. п., або: в мисленні, в понятті закладено те, що людина смертна. Загальне положення визначає *гносеологічну необхідність*, або *основу пізнання* за умови, якщо вона цілком ясно й чітко усвідомлюється. Навпаки, особливі судження в той час, як сфера їх суб'єкта залишається невизначеною, висловлюють або випадковий досвід, або можливість, *проблематичне буття* в мисленні: *деякі трикутники* називаються *прямокутними*: остільки я це *зауважив* або остільки є можливість визнати це *a priori* з поняття. Перший випадок означає: *сталося так*, що *трикутник* і т. п.; другий – із поняття трикутника я можу зробити тільки той висновок, що він може бути прямокутний, але яких умов слід дотриматися, щоб він ним *неодмінно* став, цього я не можу визначити, виходячи з цього поняття. Особливе, тобто емпіричне, *гносеологічно* дає тільки можливість *предикації*, те, що Спіноза визначає як *метафізичну* можливість буття.

Справедливість

Після того, як автор довів, що сили *чоловіка* й *жінки* та відповідний їм *розподіл прибутків* за працю неодмінно співвідноситься як 3:2, він проголошує: справедливість, яка є не що

інше, як визнання відношень, вимагає від усіх нас, як чоловіків, так і жінок, дозволяти, щоб з іншим сталося тільки те, що ми вважали б можливим для себе, якби ми були на його місці.[27]

Ключ до розуміння цілої системи. Поводься з кожним так, як із ним поводиться природа. Але це жорстоко: справедливість не закликає, аби ми ще раз обтяжували того, хто обтяжений і через те, що він обтяжений природою, але вимагає, щоб ми не знаходили в його тяжкому становищі життєві вигоди і його гаразд.

Закони суперечности і достатньої підстави за Ляйбніцом

17 лютого. Коли шляхом аналізу складних понять, згідно з *законом суперечности*, утворюються судження, аксіоми, то для будь-якого пізнання вони стають *достатньою підставою*. Отже, кожна наука має свою власну достатню підставу, свою власну логіку. Насправді ми запитуємо про *зміст*, як такий, що виникає відповідно до закону суперечности, і потім про *метод*, як такий, що містить спосіб обґрунтування. Якщо ми в уявленнях розрізняємо сталі образи як репрезентанти певного змісту та їх поступальний рух, то ми схоплюємо зміст образу за законом суперечности, і поступальний рух образів за законом достатньої підстави.

Що?

Будь-яке питання: що це таке? вимагає змісту суб'єкта і його визнання.

Здійснене мислення

8 травня. Мислення і здійснене мислення дуже відрізняються; думку і довершену, здійснену думку не слід змішувати.

Синтетичні судження a priori

З чистих понять неможливо *a priori* утворити *синтетичні* судження, але можливо з понять, якщо вони пов'язуються з чистими або конструктивними уявленнями. Наприклад, у Канта для цього підходять чисті поняття – в-собі-і-для-себе (an-und-für sich), – сюди я залічую також *абстрактне*.

1. *Ущільнити* емпірично різноманітне, узагальнити в *одній думці*, в *одному* знанні, в *одному* усвідомленні. 2. *Виконува-*

[27] Proudhon, 341.

ти регулярітивну функцію щодо упорядкування й добору споглядань, оскільки, наприклад, поняття *квітка* є усвідомленням того, як поєдналися споглядання червоного, блакитного, жовтого і т.п. 3. Обумовити можливість не наочної, не тваринної, а розумної свідомости.

Загальне судження

10 серпня. *Людина – смертна, троянда – квітка, кінь – тварина* – ці судження означають, що умови, які поєднують предикат з суб'єктом, завжди наявні, а відтак зв'язок між суб'єктом і предикатом *необхідний. У понятті людини*, але не у випадковому стані цієї або тієї людини, наявні умови, що роблять її смертною. Якби ми сказали: *ця троянда – квітка, а та ні*, то це означало б: лише одиничні випадкові умови роблять деякі троянди квітами, натомість іншим трояндам бракує таких умов, або те, що робить троянду квіткою, міститься *не в понятті* троянди, а в його супутній обставині; звідси випливає, що тільки загальне судження здатне бути основою силогізму та якогось дальшого розвитку. Для мислення не є характерною гола констатація (assertio). Воно мислить завжди загальне й необхідне, хоч усе-таки не завжди в *досконалий* спосіб. Для кожного предмета, для кожного ряду предметів ми шукаємо таке загальне й необхідне, щоб згодом могти визначити все випадкове й змінне. Порівн. Логіку *Лотце*, с. 235[28].

Судження. Воно передбачає сполучну *категорію*, яка утверджує, утворює тотожність між суб'єктом і предикатом. Ця троянда – біла, це означає стосовно *кольору*: колір цієї троянди – білий. Лід – холодний, тобто, стосовно температури: температура льоду – *низька*.

Мислення

Будь-який емпіричний зміст поводиться як закінчене, ні з чим не пов'язане, чисте наявно існуюче суще (daseiendes). Його обмеження і визначення без Так і Ні, Більше і Менше, – його відношення, порівняння є мисленням, де він постає перед нами як щось у різноманітний спосіб *віднесене*, залежне, то як субстанція й акциденція, то як причина і наслідок і т. п.

Логічний зв'язок

1860, 21 серпня. Логічний зв'язок є необхідно *опосередкований* (Геґель). Будь-який інший зв'язок є даний, не виведений, отже, нелогічний. Таким чином, немає, влас-

[28] Hermann Lotze, Logik, Leipzig, 1843, 135.

не, жодного судження, крім логічного. Будь-яке так зване позалогічне і навіть категоричне судження *опосередковане*, обумовлене загальним поняттям, категорією. Звідси випливає, що при кожному поясненні чи викладенні зв'язки судження (copula des Urteils) ми повертаємося до висновку.

Оцейність (haecceitas) Дунса Скота

24 серпня. Чому це haecceitas не є загальним поняттям? Тому що hoc, це, існує тільки для наочного сприйняття, не має жодного *мисленнєвого* загального змісту. Кожне *hoc*, це, є чимсь зовсім *іншим*.

До діалектики досвіду

24 серпня. Якщо я розглядаю постійно повторюваний досвід, то він існує для мене лише в цій одній даній формі, як течія без меж і визначености, як щось лише *існуюче*. Але якщо я запитую відповідно про умови, то я тим самим ставлю обмеження, спричинюю заперечення. Явище залежить від цих умов і в них має свої межі, поза якими воно не *існує*. Це є *instantia contradictoria* Бекона і водночас діалектичний момент у мисленні.

Закон тотожности

Метафізичне: *відноситися до себе самого* – це все ж таки логічне: А=А, А є А.

Суперечність

30 серпня. *Заперечення* є неґацією зв'язку між поняттями; суперечність є радше позиція *зв'язку*, який вилучає перший. А не є В, заперечення: (А є В – суперечність щодо першого положення).

Доцільність

1 вересня. Дослідження цілей є критикою природи. Ми запитуємо: чи є око добрим оптичним приладом? Якщо ми доглядаємо поле, і воно дає плоди, то це можливо тільки завдяки такій критиці.

Мислення

Не завжди можливо викласти думку в уявленнях, подати її з допомогою уявлень. Математична теорія ліній, які наближаються одна до одної і все ж таки ніколи не можуть зійтися, нескінченна подільність простору й часу, мабуть, припустима для мислення, але не надається до відтворення в уявленнях. Ми *усвідомлюємо* правило, закон, згідно з яким здійснюється те сходження і ця подільність: але *емпіричні*

носії цього правила, врешті решт, зникають із нашої свідомости або їх *неможливо уявити.* Приблизно так стверджує Шелінґ, що коли абсолютне є єдністю, ідентичністю, індиферентністю (ідеального і реального), то ми маємо думку, що не надається до відтворення в уявленнях. Що це за ідея, яка у тому самому відношенні є також її предметом, що це за мислення, яке є водночас *буттям, мисленим*, це ми не в змозі уявити. Але, може, коли ми мислимо цю тотожність буття і мислення, ми хоча б також мислимо її дійсною? Навряд чи це можливо зробити. Шкода, що філософ не подає нам жодного правила, жодного закону, за яким наше мислення повинно діяти, якщо воно відходить від будь-якого наочного сприйняття, від будь-якого *емпіричного уявлення.*

Мислиме або логічно можливе згідно з формальною логікою

3 вересня. Мислиме або логічно можливе є поняттям, яке не містить у собі жодної суперечности. Нарешті, поняття не містить у собі суперечности, коли воно складається із *диспаратно-координуючих* ознак; (disparat-coordinirte Merkmale); схему цього поняття відтворив Зіґварт (§ 87 і 102 прим.)[29] у такий спосіб: ні А в В, ні В в А, але обидва в С. Що вони містяться в С, мабуть, *дано*, а не встановлено мисленням. Згідно з цим, поняття *сфінкс* було б логічно можливе, оскільки його ознаки дано, і вони не можуть утворюватися мисленням як: верхня частина тіла людини і нижня частина тіла тварини є *диспаратно-координуючі.* Натомість поняття, яке складається з диз'юнктивно-координуючих ознак, логічно неможливе. Схема цього: ні А в В, ні В в А, але в обох С, (стор. 102, прим.1).

Що треба сказати в цьому зв'язку? – Справді, в той час, як ми хочемо перенести поняття однієї речі на іншу, ми послідовно перелічуємо її ознаки, отже, у *диспаратно-координуючий* спосіб. Не зважаючи на це: 1. Ми включаємо цю річ ще в її загальне поняття, підводимо під певну категорію: ми чуємо, наприклад, як кажуть слово *негр* і на питання: що таке негр? ми отримуємо у відповідь: це *людська раса* чорного кольору, з кучерявим волоссям, яка живе в тропічних країнах, не здатна до освіти і т. п. 2. Коли ми залишаємо осторонь *диспаратно-координуючі* ознаки, ми цим у жодному разі не вимагаємо, щоб поза слуховим сприйняттям між ознаками *пролягала* безкінечна й незмірна безодня, без змісту й розуміння. Навпаки, ми передбачаємо, щоб те спільне, яке саме не є ознакою, становило поєднувальний і опосередковуючий *прин-*

[29] Heinrich Christoph Wilhelm Sigwart: Handbuch zu Vorlesungen über die Logik, Tübingen, 1835, § 87 und § 102.

цип, у якому ознаки стають єдиним і щоб самі ознаки, якщо їх тільки по-іншому *розуміють*, у свідомості слухача утворювали образ, ціле, яке, втім, тільки й наявне для мислення і не може бути охарактеризоване з допомогою якоїсь нової ознаки. Ознаки є емпіричним елементом у понятті, їх зв'язок не є емпіричний, а існує тільки для *конструюючого* мислення. Звідси випливає, що ми, утворюючи вище поняття з нижчого, опускаємо в ньому не *всяку* і кожну ознаку, а тільки ту, що дозволяє цей суто логічний зв'язок. Чи може здійснитися ця логічна *конструкція* взаємної залежности ознак суто *a priori*, тільки на основі мислення, чи, як гадає Кант, можлива тільки шляхом залучення чуттєвих *схем*? Це важливий пункт розходження між ідеалізмом і реалізмом. Ми приєднуємося до Канта, що сама ознака має *емпіричну природу*.

Поняття і загальні ознаки

5 вересня. Логіка стверджує: якщо ми хочемо утворити поняття речі, то повинні спочатку виокремити її *постійні* ознаки з маси супутніх випадковостей. Цього ви легко можете досягти за допомогою методу *Бекона*, який вимагає відрізнити шляхом повторення досвіду завжди явлюване від не завжди явлюваного або від другорядних обставин і з урахуванням протилежних *інтересів* цієї відмінности визначитися. Ці ж постійні ознаки тому і є загальними, що ви знаходите їх у кожному можливому досвіді в особливостях і додаткових визначеннях, які відрізняють якийсь екземпляр тієї речі від будь-якої іншої. Цю *незмінність* ознак ви розцінюєте як вияв *необхідного зв'язку*, який завдяки цьому хоч означений, однак не усвідомлений, як це довів *Давид Г'юм*. Не зважаючи на те, що в цьому описі Ви маєте добрий засіб, аби відрізнити ту річ від будь-якої іншої в усталений і *загальноприйнятий* або *об'єктивний* спосіб, однак тільки цим загадка *поняття* ще не розв'язується. Ви маєте ясне й чітке усвідомлення речі. Ті *універсальності* зумовлюють, мабуть, те, що у Ваших висловлюваннях вони об'єктивні, зрозумілі іншому, але суть речі все ж таки залишається несхопленою. Поняття з *диспаратно-координуючими* загальними ознаками зумовлює тільки те, що *річ дана* для вашого мислення як мислення. Завдання полягає в *осмисленні даного*, у тому, аби зробити його мисленим. Г'юм вважає це завдання нерозв'язним. Він доводить, що внутрішня необхідність, якщо вона навіть і виявлена, означена через усталений зв'язок, завжди повинна залишатися неосяжною. Ми також дотримуємося думки, що вона, як диво, яке лежить в основі самого існування, повинна залишатися непроникною для мислення, що ідеалізм,

який і надалі розуміє цю необхідність вичерпно, є неможливістю, що таке іманентне поняття залишається *ідеалом* для мислення і знання.

Одначе цей ідеал ми повинні зробити для себе рушійною метою. Цього вимагає логіка. *Геґелівська* ідея є цим логічним *іманентним* поняттям тільки з незвичною претензією бути цілісним буттям: будь-яке відношення є, згідно з ним (Геґелем), логічним відношенням: унаслідок того, що це поняття витворює свої ознаки із самого себе, або – внутрішньо, воно поширюється на всю сферу існуючого. Нічого не залишається за мисленням, за всім є тільки мислення. Це занадто і є прямою протилежністю *Гюму*. Логіка, і це важливо всупереч *скепсису Гюма*, тільки вимагає, щоб зв'язок ознак не здійснювався *наосліп*: вона робить цей зв'язок, цей *синтез* ясним, зв'язуючи кожну ознаку з цілим не безпосередньо, а за допомогою особливої *категорії*. Наприклад, Кант у вченні про синтетичні судження.

Чому тварина не говорить?

5 вересня. Пан Бішоф[30] відповідає: бо тварина не має нічого, що можна було б висловлене[31]. Я: тому що споглядання як таке не може бути висловлене, його не можна висловити, а тварина не має нічого, окрім споглядань.

Мислення

Ми вливаємо в ставок краплину вина. Для будь-якого чуттєвого пізнання ця краплина перетворюється на ніщо, повністю зникає. Але не для мислення, оскільки воно, можливо, згідно з законом тотожности, утверджує сталість кожного осмисленого змісту, будь-якої субстанції.

Формальне поняття

10 вересня. Як єдність *диспаратних* ознак, формальне поняття має незаперечну цінність. Воно містить тільки загальні ознаки, за винятком ознак, які належать до підпорядкованого виду. Так, наприклад, поняття *дерево* містить ознаки, які характеризують тільки дерево, але не липу, смереку і т. п. Якби воно містило ще якусь ознаку, що *специфічно* характери-

[30]Теодор Людвіґ Вільгельм фон Бішоф (1807-1882), німецький ататом і фізіолог.

[31]Theodor Ludwig Wilhelm von Bischoff, Über den Unterschied zwischen Mensch und Thier, In: Wissenschaftliche Vorträge gehalten zu München im Winter 1858, Braunschweig 1858, 307-350, 335: “Тварина не говорить, як дуже влучно зауважив Лордат, бо їй нічого сказати”.

зує липу, смереку і т. п., то все наше мислення і дослідження дерев, лісів було б чистою нісенітницею. Слово *дерево* стало словом із звуків, тільки-но ми зв'язали з ними уявлення про смереку, про липу. Воно не має жодних претензій на те, щоб бути вмістом і носієм загальних *ознак*. Чи ж слово *кішка* містить у собі ту ж суму ознак, коли його вимовляє зоолог і звичайна людина? Напевно ні, але безперечно і неодмінно виникають ті ж самі *уявлення*. Безпосередньо і в собі слово містить характерну ознаку підпорядкованих йому уявлень, виняткове уявлення, яке як знак репрезентує всі інші уявлення. Порівн. Штайнталь стор. 100, 313[32]. Слово містить у собі скорочене уявлення, але не поняття, сповнене ознаками.

Поняття виду й поняття

1860, 13 листопада. Їх слід розрізняти: перше виникає тоді, коли ми осмислюємо підпорядковані йому підвиди та індивіди; друге – коли ми визначаємо такий зміст *як необхідний*.

Рауе[33]

Якщо *Бенеке* розуміє загальне поняття як щось однорідне щодо різних понять, оскільки *вони постають у цілісності*, то тим він подає *загальну ознаку* багатьох одиничностей і жодного поняття. Останнє характеризується *необхідністю* свого внутрішнього змісту як такого, що виявляє те, що річ така, яка вона є, що А=А; у скількох екземплярах цей зміст повторюється, як багато *носіїв* він має у досвіді, це – *побічний момент* класифікації, яка передбачає порівняння мислення і споглядання. Хоч при цьому порівнянні *однорідність* є провідною думкою, проте поняття речі виявляє необхідний зміст цієї речі в самій собі, але не її тотожність з іншими речами.

Я кажу: ось іде *людина*: чому не киянин? Тому, що я при цьому висловлюю не *класифікацію*, а поняття предмета, поняття, в якому цей предмет є тим, чим він є. – У понятті: трикутник першим або основним є не те, що є спільний для цього і того трикутника, а те, що *відрізняє* і саме *обов'язково* трикутник від усього, що не є трикутником: але із знання того, що є спільне для цього, того і ще іншого трикутника, не випливає, що це спільне або

[32] H. Steinthal, Grammatik, Logik und Psychologie, ihre Principien und ihr Verhältniss zueinander, Berlin, 1855, 100, 313.

[33] Юркевич посилається тут на G. Raue, Die neue Seelenlehre Dr. Beneke's, nach methodischen Grundsätzen in einfacher Weise für Lehrer dargestellt, Bautzen, 1874, 34.

однорідне якраз виокремлює і відрізняє цю річ від усього на світі, а також і те, що це однорідне було б загальне. Бенеке знає тільки споглядання, яке як представник одиничних споглядань складає зміст людського слова, але не *мислення*: насправді цього *репрезентуючого* споглядання достатньо для виникнення *усвідомлення* або *уявлення* предмета. Поняття є єдністю диспаратних загальних предметів.

Шопенгауер

1860, 28 листопада. Свої основні думки пан Герцен влучно висловив у своєму творі: "*З того берега*", російське видання 1858, стор. 117, коли він, не маючи ніякого відношення до філософів, запитує: "Навіщо все живе?" Тут, мені здається, межа питань: життя є і метою, і засобом, і причиною, і дією. Воно – одвічний неспокій діяльної, напруженої речовини, яка шукає рівноваги для того, аби знову її втратити, воно є постійний рух, ultima ratio, далі йти нікуди. Раніше розгадку загадки шукали в небесах або під водою, піднімалися вгору або спускалися вниз, однак не знаходили нічого, оскільки головне, суттєве лежить зовсім поруч, на поверхні. Життя прагне і не досягає мети, а здійснює все, що можливо, продовжує все, що здійснено; воно завжди готове рушити далі задля того, щоб жити повніше, жити ще більше, іншої мети немає. Послідовні фази одного й того ж розвитку, до яких ми звикли, ми часто вважаємо цілями. Ми гадаємо, що мета дитини – стати дорослою, бо вона стає повнолітньою, але метою дитини є, радше, – гратися, тішитися, бути дитиною. А якщо поглянути на крайню межу, то метою всього живого є смерть"[34].

З того берега

Вислів читав (я) у російському перекладі, друге видання 1858 р.

1. Автор розглядає *соціалізм* як такий, що стоїть на порозі сучасности, завжди готовий зруйнувати все, державу і релігію.

2. Усе це – старе, зіпсоване, мертве, нікчемне. Усі дотеперішні революції не досягли успіху тому, що вони покращували старе, але не утвердили нового. Нове – це соціалізм, світовий гаразд.

[34] Юркевич цитує цей текст російською мовою.

3. Проте всі теорії суспільства – *непридатні*, оскільки історія йде своїм шляхом, має свою власну долю: вона нічого не має на меті, вона в кожний момент заповнена, вдоволена сама собою.

Проти цього ми зауважимо:

Якщо автор розглядає історію як *геологічний процес*, який руйнує все традиційне, розвивається в бурях і переворотах, то так само правильним було б побачити в ній і *хімічний* процес, що відбувається в спокійному перетворюванні, асиміляції, перетравлюванні. Оскільки історія підпорядковується чітко усвідомленому задуму, то вона є *телеологічний* процес, одначе ніщо не перешкоджає, щоб також ті вищезгадані (процеси) могли б бути також *телеологічними*. Порівн. у Геґеля: *механіцизм, хімізм, телеологія*. Соціалізм здійсниться там, де пануватиме наука, чітке розуміння історичної долі. Оскільки він розвивається тільки поступово, то нам не потрібно чекати ніяких потрясінь. Утім, твір загалом є більш захоплюючий, ніж повчальний. Автор надто великої ваги надає *ґетевським* інстинктивним потягам та геґелівському мимовільному історичному проґресу.

Соціалізм

Особа і власність – це *антиномія* соціалізму. Перша частина завдання – право особи – розв'язано в *інституційній* монархії; а друга?

ІМЕННИЙ ПОКАЖЧИК

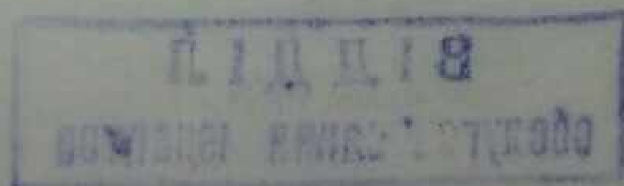
ЗМІСТ

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ ПРАВА (1873)

ФІЛОСОФІЯ ПРАВА (1872)

ФІЛОСОФІЯ ПРАВА (1873)

ПРИНАГІДНІ ДУМКИ І ВСІЛЯКІ СПОСТЕРЕЖЕННЯ
ФІЛОСОФСЬКИЙ ЩОДЕННИК (1858-1860)



Наукове видання

ПАМФІЛ ЮРКЕВИЧ

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ ПРАВА
ФІЛОСОФІЯ ПРАВА
ФІЛОСОФСЬКИЙ ЩОДЕННИК

Рукописна спадщина

Переклади з російської та німецької

Видання друге

Юркевич Памфіл

Історія філософії права; Філософія права; Філософський щоденник. – Вид. друге. – К.: Ред. журн. "Український Світ", 2000. – 756 с.: портр.

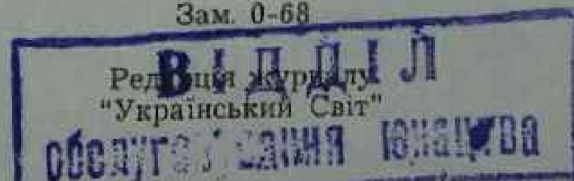
ISBN 966-7586-00-6

Памфіл Данилович Юркевич (1826-1874) – найвидатніший український філософ XIX століття. Уміщені в цій книзі фундаментальні теоретичні праці П. Юркевича збереглися у рукописах його лекційних курсів. Це видання рукописної спадщини відкриває абсолютно нову й невідому (навіть вузькому колу фахівців) сферу філософського доробку мислителя – його дослідження у царині держави і права, національного духу та моралі, соціальної структури суспільства і т. ін. В "Історії філософії права" П. Юркевич розглядає: які правомірні стосунки "людство вважало за найкращі норми життя", а у "Філософії права": які правомірні стосунки "треба визнати за постійний ідеал". Філософський щоденник є важливим документом формування філософсько-правової думки П. Юркевича, яка на повну силу виявилася у його фундаментальних теоретичних працях.

Видання адресоване викладачам і студентам навчальних закладів із філософською, правничою й загальногуманітарною спеціалізацією, усім, хто прагне збудувати на правовій основі Українську державу й досягти правових стосунків з іншими державами.

ББК 87.3(4УКР)+67.0

Підписано до друку 30.05.2000
Формат 84Х108/32
Папір офсетний №1
Гарнітура журнальна
Друк офсетний
Умовн. друк. арк. 39,48
Наклад 3000
Зам. 0-68



Редакція журналу
"Український Світ"

ВАТ "Книжкова друкарня наукової книги"
04107, Київ, Багговутівська, 17-21

18

1

100

